
U d'/of OTTAWA
39003000944420



DU FONDEMENT INTELLECTUEL

DE

LA MORALE

D'APRÈS ARISTOTE



Fribourg (Suisse). — Imprimerie Saint-Paul

DU FONDEMENT INTELLECTUEL

DE

LA MORALE

D'APRÈS ARISTOTE

ESSAI CRITIQUE

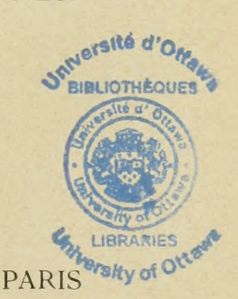
PAR

M. GILLET O. P.

THÈSE

Présentée à la Faculté de Philosophie de l'Université de Fribourg (Suisse)

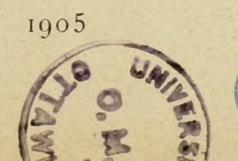
POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR



FRIBOURG, Suisse
LIBRAIRIE DE L'UNIVERSITÉ
(O. Gschwend)

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, Boulevard St-Germain

1905





PRÉFACE

Il existe actuellement deux sortes d'esprits dont cette étude est appelée peut-être à attirer particulièrement l'attention : les sceptiques de toute nuance, et les mystiques de « l'action ».

Ni les uns ni les autres en effet ne sauraient voir d'un bon œil qu'on cherche encore à restituer à la Morale le fondement intellectuel dont ils croient, l'avoir depuis longtemps dépossédée. Surtout, ils n'accepteront pas qu'on s'appuie pour le faire sur l'autorité d'Aristote. A quoi bon vouloir toujours réveiller ce vieux « Maître » de son sommeil philosophique, et remuer continuellement les cendres d'un système qu'on croyait à jamais éteint ?

Et s'il ne s'agissait en effet que de l'autorité d'Aristote, ces philosophes auraient quelque peu raison ; on ne pourrait sérieusement leur faire un reproche de leurs sourires.

Mais Aristote est tout autre chose à leurs yeux qu'une autorité individuelle, un témoin de marque, derrière le témoignage duquel on s'abrite. Il est avant

tout le représentant de ce « vieux dogmatisme vermoulu » dont parle Kant, et auquel ils en veulent de vouloir toujours se relever de ses ruines, et se refaire de ses propres débris.

Sceptiques et mystiques ont donc ceci de commun, qu'ils n'ont aucune confiance dans le prétendu pouvoir de la raison à fonder une métaphysique, une science, ou une morale qui se tienne. Ils se donnent volontiers comme les éternels « réactionnaires » dans la république intellectuelle. A chaque période de l'histoire philosophique, on les voit, les uns et les autres, pour des motifs qui leur sont propres, former le parti de « l'opposition », contre le gouvernement de la raison.

Les sceptiques ne pardonnent pas à cette dernière de vouloir imposer aux différentes « disciplines » où elle s'exerce, des principes immuables. Cela répugne à leur tempérament de « nomades, qui ont en horreur tout établissement fixe sur le sol [1] ».

Les mystiques lui en veulent plus encore de prétendre à l'établissement d'une morale spéculative, qui se superposerait en quelque sorte à la « Philosophie de l'action », avec le dessein bien arrêté de la dominer par des lois absolues, soi-disant abstraites de l'expérience elle-même.

Ces deux catégories d'esprit ne sont pas nouvelles.

Sans vouloir délimiter mathématiquement les différentes périodes qu'a dû traverser la pensée philoso-

[1] Kant. *Kritik der reinen Vernunft.* Vorrede zur ersten Auflage (1781). Halle, a. d. S. — Verlag von Otto Hendel. — Dr Karl Vorländer. S. 6, § 4.

phique dans son évolution, depuis Socrate par exemple, jusqu'à nos jours, il est certain que chacune d'elles se présente assez régulièrement sous les trois aspects que voici : un *dogmatisme intellectuel*, suscitant peu à peu autour de lui un *scepticisme* effréné, lequel ne manque jamais d'aboutir à une sorte de *mysticisme*, de *dogmatisme moral*, où le principe d'autorité se substitue totalement à la direction de la raison.

Les noms d'Aristote, de Pyrrhon, de Plotin dans l'antiquité, pour ne citer que les plus fameux — ceux de Thomas d'Aquin, d'Occam et de Duns Scot, au moyen âge, sont trop connus pour que nous insistions à leur sujet.

Dans les temps modernes, Leibniz est certainement le représentant le plus considérable et le plus autorisé de la renaissance du dogmatisme intellectuel. Aussi bien lorsque Kant, au XVIII[e] siècle, ouvre la campagne violente que l'on sait, contre le « vieux dogmatisme vermoulu », c'est autant à la métaphysique de Leibniz et de Wolf qu'il s'en prend, qu'à celle des Scolastiques et d'Aristote.

Avec Kant, et bien malgré lui, le scepticisme intellectuel reprend un moment, au nom de la *Critique de la Raison pure*, toute sa force dissolvante. Mais pour aboutir à quoi ? Au « mysticisme de l'action », à ce dogmatisme moral si en vogue aujourd'hui, dont la *Critique de la Raison pratique* est comme le testament philosophique.

Depuis lors ces deux courants de scepticisme et de mysticisme ont suivi une marche parallèle, mais avec une prédominance de plus en plus marquée du second sur le premier.

Le « mysticisme » en effet est en train de tout envahir, la science, la morale, et jusqu'aux mathématiques elles-mêmes. Nous vivons actuellement sous le règne presque incontesté de la « raison pratique ». La grande « créatrice » des mondes, où se meut la pensée humaine, n'est plus l'intelligence, mais la volonté. Au fond de toute conception scientifique, morale, ou philosophique, se retrouve le vouloir ; c'est là le « profond » qu'il s'agit d'atteindre, et qui explique tout.

Pourtant l'excès lui-même de ce point de vue a amené un commencement de réaction, où il ne serait peut-être pas téméraire de voir l'annonce d'une nouvelle période pour la pensée philosophique. En effet parmi les penseurs en renom de notre époque, on en pourrait citer quelques-uns, qui déjà ont pris la plume pour dénoncer cette « débauche » de mysticisme, et proposer, d'une manière voilée sans doute, un prompt retour vers le « vieux dogmatisme » en discrédit, avec évidemment toutes les retouches, tous les tempéraments, que nécessite l'apport continu de plus de vingt siècles de recherches et d'expérience.

La présente étude que nous intitulons *Essai sur le fondement intellectuel de la Morale*, d'après Aristote, est, après beaucoup d'autres, une modeste tentative dans ce sens.

Nous sommes loin d'être réfractaire au principe d'évolution que les Positivistes, à partir de Comte, ont introduit dans la science des mœurs.

Au contraire nous sommes parmi les premiers à reconnaître que l'emploi « tempéré » de ce principe peut amener à de féconds résultats, pour la construction de la science morale.

La seule chose qu'il nous répugne d'admettre, parce qu'elle va contre les données immédiates de la conscience, c'est que les lois générales auxquelles nous conduit l'étude des mœurs, de la réalité morale donnée, aient elles-mêmes évoluées au point d'être en opposition radicale avec celles que nous a léguées l'antiquité, en croyant fermement à leur pérennité.

Avec Aristote, contre le scepticisme mitigé des Positivistes, nous croyons donc nous aussi à l'immutabilité de ces lois, et bien loin de penser qu'elles sont des « cadres vides » de la réalité morale ambiante, nous les estimons riches et pleines de cette réalité, qu'elles prennent comme point de départ scientifique, et qu'elles rejoignent après coup pour la régler, et en quelque sorte la canaliser.

Avec Aristote, contre certains mystiques, nous pensons que ces principes généraux de moralité ont leur point d'appui dans la nature humaine elle-même ; qu'il y a en un mot une *morale naturelle* : contre certains autres, nous affirmons que la Morale, *de soi*, sinon *en fait*, n'est pas *nécessairement* liée à une religion positive, où l'autorité divine *transcendante* se substituerait explicitement aux règles *immanentes* de la raison.

Après avoir essayé, dans un premier chapitre, et par manière d'introduction, de mettre au point la question des sources de l'Éthique aristotélicienne, en nous aidant pour cela des travaux les plus récents et les plus en vue, nous avons abordé, dans un second chapitre, le problème *de la Morale d'Aristote, comme science*.

Ce problème, nous l'avons résolu dans un sens

affirmatif, en montrant, par de nombreuses citations empruntées à l'Éthique à Nicomaque, que la Morale d'Aristote est d'abord une *science véritable*, puis une *science pratique*, et enfin une *science pratique subordonnée à la Politique*.

Un troisième chapitre est consacré à l'étude des *conditions* et de la *nature* de l'activité morale. Suivant Aristote, l'activité morale a pour première condition indispensable la liberté psychologique. Nous l'avons prouvé en confrontant sa manière toute *intellectuelle* de poser le problème moral, et d'envisager la notion du Bien, avec celles de ses principaux devanciers, Platon et Socrate, et de ses successeurs immédiats, Épicure et Zénon.

Une fois admis que la liberté est la condition *sine qua non* de l'activité morale, restait à déterminer la *nature* de cette activité. Voici la conclusion à laquelle nous sommes arrivé. Le Bien suprême ou le Bonheur, qui est la Fin de l'activité humaine, doit être spécifié, ou caractérisé *objectivement*, par la forme humaine elle-même, principe de cette activité. Car, pour Aristote, la fin est au point de vue dynamique, du devenir, ce que la forme est au point de vue statique, de l'être.

Or l'homme, de par sa forme, est un animal raisonnable. Il s'ensuit que son activité morale, celle qui relève de sa nature d'homme, ne peut être qu'une activité selon la raison,

La raison, voilà quel est le fondement de la Morale, d'après Aristote. C'est uniquement en fonction de la raison, que les vertus morales elles-mêmes, celles qui sont appelées à discipliner « l'ap-

pétit » : les plaisirs de toutes sortes, depuis les moins nobles jusqu'aux plus délicats : les biens extérieurs enfin, ont droit de concourir à l'*intégrité* du bonheur humain, et sont objet de la science morale.

Enfin, dans un quatrième chapitre, nous avons pris à tâche de dégager les principales conclusions qui ressortent de la précédente analyse, sur les notions de *devoir*, de *faute*, de *responsabilité*, de *sanction*.

La morale ayant un fondement intellectuel, déterminé par le côté spécifique de la nature humaine, c'est un *devoir* pour l'homme de réaliser la fin de la morale, de tendre au Bonheur.

Ce devoir n'est pas, pour Aristote, l'expression directe et immédiate d'une volonté transcendante et extérieure à nous, comme serait la Volonté divine. Sa morale se présente avant tout comme une morale immanente, ayant son principe et son terme dans l'agent moral lui-même.

Mais par contre le devoir ne se ramène pas seulement à un « optatif ». C'est un « impératif rationnel », dont toute la force objective lui vient directement et immédiatement de la nature humaine, dans laquelle il plonge ses profondes racines.

Aussi bien la morale d'Aristote n'apparaît-elle pas à proprement parler comme la morale d'un *moraliste*, hanté de préoccupations exclusivement *pratiques*, mais comme la morale d'un intellectuel qui bâtit pour la postérité, aussi bien que pour son temps, et, dans ce but, se retranche dans l'*absolu*.

Ajoutons pour être complet, et en tenant compte du génie grec, si transparent dans l'âme d'Aristote,

que sa morale est celle d'un intellectuel, doublé d'un esthète, aux yeux de qui le bien n'est pas seulement vrai, mais beau ; pour qui en un mot le beau est inséparable du bien, dont il est l'ornement.

Nous nous sommes servi, dans cette Etude, de l'édition critique de l'Ethique à Nicomaque, par F. Susemihl, revue par M. Otto Apelt [1]. La notation de Bekker y est employée avec beaucoup de clairvoyance. En tête du volume, nous donnons la liste des principaux ouvrages, dont l'Ethique à Nicomaque a été l'objet, en France, en Allemagne et en Angleterre, depuis une cinquantaine d'années.

A la fin, on trouvera un lexique explicatif de la terminologie spéciale à l'Ethique à Nicomaque. Pour de plus amples renseignements bibliographiques, et critiques, nous renvoyons à la très savante édition de M. Apelt ; à l'Aristoteles-Lexikon du Dr. Matthias Kappes [2] ; à l'index de Bonitz [3] ; aux « Historische Beiträge zur Phil. de Trendelenburg » [4] ; et enfin à l'Index que Firmin-Didot a publié dans le dernier volume de sa belle édition des œuvres d'Aristote [5].

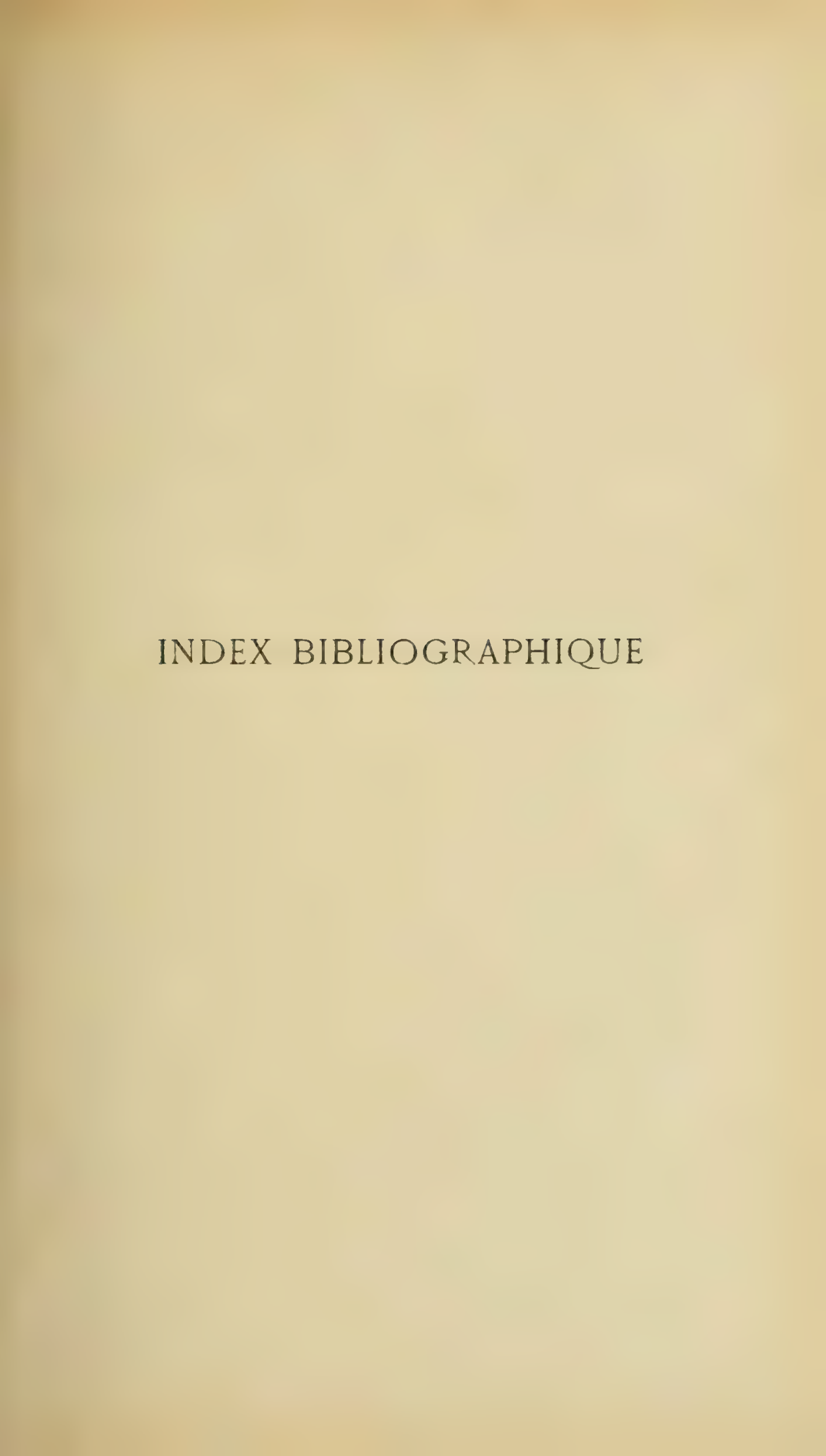
[1] *Aristoteles Ethica Nicomachæa.* Collection Teubner. — Leipzig, 1903, in-8°.

[2] Kappes, *Aristoteles-Lexikon.* — Paderborn, 1894, in-8°.

[3] Bonitz, *Observationes criticæ in Aristotelis libros metaphysicos.* — Berolini, 1842, in-8°.

[4] Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Phil.* II. — Berl. 1855, p. 352, sqq. ; III. Berl. 1867, p. 399, sqq.

[5] Firmin Didot, *Aristotelis opera omnia* (dernier volume). — *Panthéon littéraire.* — Paris, 1883.



INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

COMMENTAIRES

RELATIFS A L'ÉTHIQUE A NICOMAQUE

— —

I

QUESTIONS DES SOURCES [1]

ANTON, H. S. *Quæ intercedat ratio inter Eth. Nic.* VII, 12-15 et X, 1-5. — Danzig, 1858.

* ARLETH, E. Eth. Nic. 1097^b, 16, sqq. *Ztsch. f. Phil. u. phil. Krit. N. F. 90. 1. 1886.*

BENDIXEN, J. *De Ethicorum Nic. integritate.* — Ploen, 1854.

* BONITZ, H. *Aristotelische Studien II und III.* — Wien, 1863.

Specimen emendationum. — Vindob, 1858.

BROUGHTON, R. *Arist. Ethics : short summary and analysis*[b], 1-4. — London, 1887.

BUSSE, A. *Zur Textüberlieferung der Nik. Eth. Hermes XVIII* (1883), p. 137-147.

* BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. Morale d'Aristote. — *Dissertation préliminaire.* — Paris, 1856.

BYWATER, J. *Contributions to the textual. criticism. of. Ar. Nic. Eth.* — Oxford, 1892.

CHAIGNET. *Essai sur la psychologie d'Aristote, contenant l'histoire de sa vie et de ses écrits.* — Paris, 1883.

[1] Les noms propres marqués d'une astérisque désignent les auteurs que j'ai spécialement utilisés dans ce travail.

Diederischsen, L. *In welchem Verteilung stehen das 5, 6, 7 B. der Nik. Eth. zu den vorhergehenden?* — Flensburg, 1877.

* Fischer. *De Eth. Nic. et Eudem.* — Bonn, 1847.

* Grant (Alex.-Barth.). *The Ethics of Aristotle, illustrated with essays and notes*, fourth edition. — London, Longmans, Green and C°, 1885, principalement les *Essays*.

Hæcker, E. *Beiträge zur Krit. u. Erkl. des 7 B. der Nik. Ethik.* — Berlin, 1869.

* Hampke, H. *Über das S. Buch der Nik. Eth. Philol. XVI.* — Brandenburg, 1860, p. 60, sqq.

Heitz (Æ.). *Fragmenta Aristotelis.* — Paris, 1869.

Heath, J.-L. — *On the probable order of composition of certain parts of the Nic. Eth.;* Journ. of phil. XIII (1884), p. 41-55.

Heiberg, J.-L. Philol. L. V. N. F. (1896), p. 735. — *De cod. eth. Nic. — Bergamensi* (?)

H. L.-M. (Anonyme). *On the interpretation of a passage in the Nic. Eth., b. V, ch. 8;* Journ. of class. and sacred philol. I (1854), p. 344, sqq.

Imelmann, J. *Observationes criticæ in Ar. Eth. Nic.* — Halle, 1864.

Jockson, H. *On some passages in the Nic. Eth.;* Journ. of Phil. IV (1872), p. 308, sqq.

On dislocations in the text of 5 book of the N. E. — Ibid. vi, p. 100.

On a MS. of th. N. E. — Ibid., p. 208.

* Lafontaine. *Le Plaisir d'après Platon et Aristote;* 2me partie, ch. III, — Paris, Alcan, p. 242, sqq.

Marshall, W. *Cruces and criticismes.* — London, 1886.

Monro, D. B. *On Eth. Nic.*, ii, 7.; Journ. of Phil. VII (1876), p. 185, sqq.

Muenscher, F. *Quæstionum crit. et exeg. in Ar. Eth. Nic. specimen.* — Marburg, 1861.

Muenzel. R. *Eth. Nic., I, 5, 1097^a, 25.* — Rhein. Mus. XL (1885), p. 465.

Munro, H. A. J. *Nic. Eth. b. V, Eud, Eth. b. IV;* Journ. of class. phil. II (1855), p. 58, sqq.

Nœtel, R. *Das 4 Kap. im 1. B. der N. E.* Jahrb. f. Phil. 119 (1879), p. 25, sqq.

* Pansch, Ch. *De eth. Nic. VII, c. 12-15 et XC. 1-5.* — Eutin, 1858.

* Rassow, H. *Beitr. z. Erklärung und Texteskritik der Nik. Ethik.* — Prgr. Weimar, 1862.
Beitr. z. Erklärung des VII. B. der Nik. Eth. — Prgr. Weimar, 1868.

Rieckher, J. *Die drei der Nik. u. Eud. Eth. gemeinsamen Bücher.* — Ztsch. f. Altswiss, 1856, p. 113, sqq.

* Schleiermacher, F. *Über die ethischen Werke des Arist.* Werke III, 3, p. 306, sqq.

Schwanebach, Ch. *Zur Frage nach der Überlieferung des 7. Buches der Nik. Eth.* — Petersburg 1883.

Seliger, P. *Zu Arist. Nikom. Eth. 1094^a, 1:* Jahrb. f. Phil., 143 (1891), p. 288.

* Spengel, G. *Über die unter dem Namen des Arist. erhaltenen eth. Schriften.* Abh. der bayr. Ak. III. — München, 1841, p. 439, sqq.

* Susemihl, F. *Studien z. Nik. Eth.:* Jahrb. f. Phil., 119 (1879), p. 737-765.
Die Textüberlieferung des Nik. Ethik.; Jahrb. f. Phil., 127 (1883), p. 615.

* Thurot. *Revue crit.* — Paris, 1879, II, p. 168-171 (censura edit. Ramsauerianæ).

* Trendelenburg. *Über einige Stellen im 5. B. der Nik. Eth.* — Berlin (März 1852).

* Ueberweg-Heinze. *Grundriss d. Gesch. d. Phil. d. Alterthums.* — Berlin, 1903.

* Vacant. *Les versions latines de la Morale à Nic. antérieures au XVme siècle.* — Amiens, 1885.

Wiggert, J. *De Arist. Eth. Nic. libr. VII, c. 12-15.* — Prgr. Stargard, 1871.

Wilson, J.-Cook. *On the structure of the seventh book of the Nic. Eth. c. 1-10.* — Oxford, 1879 (Arist. Studies I).

WILSON, J.-COOK. *Testimonia for the text of Arist. Nic. Eth.* Class. Rev. IX (1895), p. 1-4.
On Ar. Nic. E. VII, 14, 2, and 12, 2 (1154ᵃ 8-21, and 1152ᵇ, 33, sqq.). Class. Rev. XVI (1902), p. 23-28.

ZAHLFLEISCH, J. *Zu Ar. Eth. Nik. 1135ᵇ 3-8.* Ztschr. f. östr. Gym., 38 (1887). p. 249, sqq.; 42 (1892), p. 1057, sqq.

* ZELLER, ED. Die Philosophie der Griechen. — Leipzig, 1889.

II

DE LA MORALE D'ARISTOTE COMME SCIENCE

* ARISTOTE. *Premiers et seconds Analytiques.* — Edition de Berlin (1831-1836).
Topiques. — Edition de Berlin (1831-1836).

BAUMANN, J. *Quæ de anima ejusque partibus Ar. in libris Eth. Nic. proposuerit.* — Halle, 1874.

BENDIXEN, J. *Die aristotelische Ethik und Politik.* Philol. XI (1856), p. 351, sqq.; 544, sqq.
Jahresbericht über die arist. Ethik und Politik. Philol. IX (1854), p. 351, sqq., 544, sqq. XVI (1860), p. 465, sqq.

* BOUTROUX. *Etudes d'histoire de la Philosophie.* § Aristote. — Paris, Alcan 1897.

* BRANDIS. *Uebersicht über d. Arist. Lehrgebaüde*, § 3, sqq. Genauer.

* EUCKEN, R. *Über die Methode und die Grundlagen der Ar. Ethik.* — Frankf. a. M., 1870.

DENIS, G. *Rationalisme d'Aristote.* — Paris, 1847.

* FAVRE. *La Morale d'Aristote.* — Paris, 1888.

FOUILLÉE, A. *Le Moralisme de Kant et l'Amoralisme contemporain.* — Paris, Alcan 1905.

HALÉVY (ELIE). *La Théorie platonicienne des sciences.* — Paris, Alcan 1895.

Hagiosophites, P.-A. Ἀριστοτέλους θεωρία περὶ των ἠθικων. — Athen., 1886.

Hartenstein, G. *Über den wiss. Wert der arist. Ethik.* — Leipzig, 1859 ; Abh. der s. Ges. d. Wiss. XI, p. 49, sqq.

Hœpel, G. *De notionibus voluntarii ac consilii sec. Ar. Eth. Nic. III, 1-7, diss.* — Halle, 1888.

Holm, A. *De ethicis Polit. Arist. principiis diss.* — Berlin, 1851.

* Janet et Séailles. *Histoire de la Philosophie.* — Delagrave, Paris, 1894.

Klein, J. *Das Empirische in d. Nik. Eth.* — Brandenburg, 1875.

* Lévy-Bruhl. *La Morale et la Science des Mœurs,* p. 131, etc. — Paris, Alcan, 1903.

Lüdke, K.-F. *Über die prakt. Klugheit bei Ar.* — Prgr. Stralsund, 1862.

Maillet, E. *De voluntate ac libero arbitrio in moralibus Ar. operibus.* — Paris, 1882.

Mariétan. *Problème de la classification des sciences d'Aristote à saint Thomas.* — Paris, Alcan, 1901.

Michelet, K.-G. *Die Ethik des Ar. in ihrem Werh. zum System der Moral.* — Berlin, 1827.

Moore, E. *An introd. to Ar. Eth., 1-4 with analysis* (etc.). — London, 1878.

Muenzer, G. *Die Ethik des Ar. und ihr Werth für unsere Zeit.* — Wien, 1883.

* Piat, C. *Aristote.* L. III, ch. ix, p. 207. — Paris, Alcan, 1903.

* Rassow. *Forschungen über die Nik. Eth. des Arist.* — Weimar, 1874.

*Ravaisson. *Essai sur la Métaphysique d'Aristote.* — Paris, Picard, 1834-1846.

* Renouvier, Ch. *Science de la Morale.* — Paris, 1869.

Rondelet. *Exposition critique de la Morale d'Aristote.* Paris, 1847.

Schrader (Wilh.). *Aristotelis de voluntate doctrina.* — Brandenburg, 1847.

SCHMIDT, L. *Die Ethik der alten Griechen*, 1. B. — Berlin, 1882.

STRUMPELL, L. *Die prakt. Phil. der Griechen.* — Leipzig, 1871.

* TEICHMULLER. *Neue Studien z. Gesch. der Begriffe III. Die praktische Vernunft bei Arist.* — Gotha, 1879.

* TRENDELENBURG. *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik.* — Leipzig, 1860.

* UEBERWEG-HEINZE. *Grundriß d. Gesch. d. Phil.*, 1 B. — Berlin, 1903.

WALTHER, J. *Über eine falsche Auffassung des* νοῦς πρακτικός. — Jena, 1873.

Die Lehre von der prakt. Vernunft in der griech. Phil. — Jena, 1874.

ZANOTTI, F.-M. *La filosofia morale di Aristotele*, compendio, con note e passi dell' Etica Nic., per cura di L. Ferri et Fr. Zambaldi. — Torino, 1882; 2. ed. 1883.

* ZELLER (ED.). *La Philosophie des Grecs*, traduction de M. Boutroux. — Paris, 1900, 1 vol.

III

CONDITION ET NATURE DE L'ACTIVITÉ MORALE

* ARISTOTE. *Traité de l'âme*, traduit et annoté par G. Rodier. — E. Leroux, 1900.

AFZELIUS. *Dissert. summi boni notitiam exponens.* — Holmiæ, 1838.

ANTON, X.-S. *Doctrina de natura hominis ob. Ar. inscriptis ethices proposita.* Berol., 1852.

* ARLETH, E. Βίοσ τέλειος *in der Arist. Eth.* Arch. f. G. d. Phil. II (1889), p. 13-21.

Die metaphysischen Grundlagen der arist. Ethik. Prag., 1903.

ARNS, J. *Quam rationem Ar. inter virtutes eth. et dianoet. intercedere statuerit.* Diss. inaug. — Bonn, 1893.

AUMÜLLER, J. *Vergleichung der drei Arist. Ethiken hinsichtlich ihrer Lehre über Willensfreiheit.* — Prgr. Landshut 1899.

BIEHL, W. *Arist. de beatit hum. doctr.* — Marburg, 1858.

BLUME, P. *Wie beurteilt Arist. im 1. B. der Nik. Ethik die plat. Ideenlehre.* (Diss. Rost.). — Berlin, 1869.

* BOUILLER, FR. *Du Plaisir et de la Douleur.* — Paris, 1865.

* BROCHARD. *Les Sceptiques grecs.* — Paris, 1887.

La Morale ancienne et la Morale moderne. Revue Phil. — Paris, Janvier, 1901.

Morale épicurienne. Journal des Savants, mars-avril-mai 1904.

* BOUTROUX. *Etudes d'histoire de la Philosophie.* — Paris, Alcan, 1897.

BUTSKI. *De ἕξει Aristotelea.*

* DENIS, G. *Histoire des Théories et des Idées morales.* — Paris, 1849.

EBERLEIN, G. *Die dianœtischen Tugenden der Nik. Ethik nach ihrem Sinne und ihrer Bedeutung.* — Leipzig (Diss. inaug.), 1889.

* EUCKEN. *Die Methode der Arist. Forschung.* — Berlin, 1872, p. 104.

* CHABOT. *Nature et Moralité.* — Paris, Alcan, 1896.

* FOUILLÉE. *La Philosophie de Socrate.* — Alcan.

La Philosophie de Platon. — Paris, 1869, 2 vol.

* FILKUKA, G. *Die metaph. Grundlagen der Eth. bei Arist.* — Wien, 1895.

FRIEDRICHS. *Platon's Lehre von der Lust im Gorgias und Philebus.* — Halle, 1890.

GŒTLING, C. *De servitute ap. Arist.* — Jenæ, 1821.

* GUYAU, M. *La Morale d'Epicure.* — Paris, Alcan, 1904.

HÆCKER, E. *Das 5. Buch der Nik. Eth.* περὶ δικαιοσύνης. — Ztschr. f. Gymn. XVI (1862), p. 513, sqq.

* HAMPKE, H. *De eudæmonia Aristotelis mor. disciplinæ principio.* — Brandenburg, *1858.*

HEIGERSTRÖM. *Arist. etiska Grundtankar,* 1893.

HEMAN, C. *Des Ar. Lehre von der Freiheit des menschl. Willens.* — Leipzig, 1887.

JORGOU. *La doctrine du libre arbitre chez Aristote.* — Annal. de la Fac. de Bordeaux (1887), p. 257-269.

KAAS, G. *Die Lehre des Ar. von der Lust.* — Graz, 1878.

KAESTNER, A.-G. *De justitia in Ar. Eth.* — Leipzig, 1737.

KALMUS, O. *Arist. de voluptate doctrina.* — Prgr. Pyritz, 1862.

KASTIL, A. *Die Frage nach d. Erk. des Guten bei Ar. u. Thomas.* Anz. d. Ak. Wien. phil. hist. — Cl. 1900, p. 26, sqq.

Zur Lehre v. d. Willensfreiheit in der Nik. Eth. Prag, 1901.

KNAPPE, K. *Grundzüge der Ar. Lehre von der Eudämonie.* Prgr. Wittenberg, 1864-66.

KRANNICHFELD, W.-R. *Platonis et Arist. de* ἡδονῇ *sententiæ quomodo cum consentiant, tum dissentiant perquirendo inter sese comparatæ* (Diss.). — Berlin, 1869.

KRUEGER, S. *Aristotele Lehre über die Glückseligkeit.* — Rostock, 1860.

KRUG, W. *De Aristotele servitutis defensore.* — Leipzig, 1813.

KRUHL, H. *Über das höchste Gut bei Ar.* — Bresl., 1832, 1833, 1838.

KÜHN, A. *De Arist. virtulibus intell.* (Diss.). — Berlin, 1868.

LAAS, E. Εὐδαιμονία *Aristotelis in Ethicis principium quid velit et valeat.* — Berlin, 1859.

* LEFRANC. *De la critique des idées de Platon, par Aristote.* — Paris, 1865.

MAGUIRE, T. *Essays on the Platonic Ethics.* — Dublin, 1870.

* OGEREAU. *Essai sur le système philosophique des Stoïciens.* — Paris, Alcan, 1883.

* OLLÉ LAPRUNE, S. *De Aristoteleæ ethices fundamento, sive de eudœmonismo Aristotelico.* — Paris, Belin, 1880.

ONCKEN. *Die Staatslehre des Aristoteles, 2. B. Über die Sklaverei,* S. 29-60. — Leipzig, 1875.

Ὀλύμπιος. Α. Ι. *Ἀριστοτέλους διδασκαλία περὶ ἡδονῆς.* Diss. — Leipzig, 1879.

* Paulsen. *System der Ethik*, 1 B. — Berlin, 1903. S. 46, sqq.

* Paulhan. *Les conditions du bonheur et l'évolution humaine.* Revue philos. XIV. — Paris.

* Piat, C. *Socrate.* — Paris, Alcan, 1900.
Aristote, Liv. IV. — Paris, Alcan, 1903, p. 287 et sqq.

* Rauh, F. *L'expérience morale.* — Paris, Alcan, 1903.

* Ravaisson. *Essai sur la métaphysique d'Aristote.* — Paris, Picard, 184-1846.

Regalia. *Sur la téléologie et les fins de la douleur.* (Rivista di filosofia scientificæ. 1884).

Ritter et Preller. *Historia Philosophiæ Græcæ.* — Gotha, 1898.

Schiller, L. *Die Sklaverei bei Arist.* — Prgr. Erlangen, 1847.

Schmidt, C. *Über die Einwürfe des Aristot. in der Nikom. Ethick gegen Plat. Lehre von der Lust.* — Bunzlau, 1864.

* Sertillanges. *La Morale ancienne et la Morale moderne.* Revue Philos. LI, p. 280. — Paris.
Les Bases de la Morale et les récentes discussions. Revue de Philos. — Paris, 1901.

Staüdlin, K. *Geschichte der Moralphilosophie.* — Hannover, 1823.

Steinheim, S. *Die Sklaverei bei Arist.* — Hambourg, 1853.

* Tannery, Paul. *Pour l'histoire de la science hellène.* — Paris, Alcan, 1887.

Taverni, R. *La teoria morale di Arist. nei X libri a Nic., dichiarato in dieci lezioni.* — Roma, 1883.

* Teichmüller, G. *Die Einheit der Arist. Eudämonie.* — Petersburg, 1859.

* Thurot, Fr. *Morale à Nicomaque.* L. X, revu par Hannequin. — Paris, Hachette, 1886.

* Trendelenburg, A. *Histor. Beitr. z. Phil.* — II. Berlin, 1855, p. 352, sqq.; III. Berlin, 1867, p. 399.

* Ueberweg, F. *Das Aristotelische, kantische und herbartsche Moralprinzip.* (Fichtes Ztschr., Bd. 24. — Halle, 1854).

Uhde, W. *De servitute ap. Arist.* (diss. inaug.). — Berlin, 1856.

Wegner, F. *Die Verdienste der ar. Ethik um das Prinzip d. Persönlichkeit* (diss.). — Jena, 1895.

Wenkel, H. *Die Lehre des Ar. über das höchste Gut.* — — Prgr. Sondershausen, 1864.

* Zeller, Ed. *Die Philosophie der Griechen.* B. III. — Leipzig, 1889.

Ziegler, Th. *Die Ethik der Griechen und Römer.* — Bonn, 1881.

IV

DU DEVOIR DANS LA SCIENCE MORALE D'ARISTOTE

* Bénard. *L'Esthétique d'Aristote.* — Paris, Alcan, 1889.

* Brochard. *La Morale ancienne et la Morale moderne.* Revue Phil. LI. — Paris (janvier 1901).

* Hampke. *De eudæmonia Aristotelis mor. disciplinæ principio.* — Brandenburg, 1858.

Huber, S. *Die Glückseligkeitslehre des Arist.* (diss.). — Münster, 1893.

Hulsemann. *Über das Wahre,. Gute und Schöne, drei dialogen des Platon, Thætet, Philebus, Hippias.* — Leipzig, 1807.

* Janet, Paul. *Eléments de Morale,* 1869; *La Morale,* 1874; *La Philosophie du bonheur,* 1862.

Luthardt, Ch. *Die Ethik des Arist. in ihrem Unterschied von der Moral des Christentums.* — Leipzig, 1869, p. 70, 76. (Akad. Prgr.).

* Ollé, Laprune. *Essai sur la Morale d'Aristote.* — Paris, Belin, 1881, p. 80 et sqq.

Pasig, J. *Die Nik. Ethik vom Standp. der christl. Moral.* Borna, 1879.

* Piat, C. *Aristote,* Liv. IV. — Paris, Alcan, 1903.

Riva, G. *Il concetto di Arist. sulla felicita terrestre, secundo il libro I et X dell' Etica Nicom.* — Prato, 1883.

Rée, P. *Τοῦ καλοῦ notio in Arist. Eth. quid sibi velit.* — Halle, 1875 (Diss.).

Roth, K. *Über die Sinnlichkeit b. Ar. Theol. Stud. und Krit.* 1850. Bd. I, S. 625, ff.

* Sertillanges. *La Morale ancienne et la Morale moderne.* Revue Philos. LI.
Les bases de la Morale et les récentes discussions. Revue de Philos., 1901.

* Simon (Jules). *Etudes sur la Théodicée de Platon et d'Aristote.* — Paris, 1847.

Starke, F. *Arist. de principiis agendi, eorumque ratione sententia.* — Prgr. Neu-Ruppen, 1850.

CHAPITRE PREMIER

LES ÉTHIQUES ARISTOTÉLICIENNES ET LA CRITIQUE

On a beaucoup écrit sur l'authenticité des Éthiques d'Aristote. En France, en Angleterre, en Allemagne surtout, des ouvrages ont paru, depuis une cinquantaine d'années, qui prouvent jusqu'à quel point ce problème intéresse encore la critique. Notre but, dans les quelques pages qui vont suivre, n'est pas de reprendre à fond le débat, mais plutôt de le mettre au point, en le résumant.

Que faut-il penser aujourd'hui des trois ou quatre traités de Morale, que toute l'antiquité attribuait à Aristote [1] ? En est-il une au moins où nous ayons quelque chance de retrouver la vraie pensée du Philosophe ?

[1] ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque ; Morale à Eudème*, *Grande Morale*. Cf. édit. de Berlin : *Œuvres complètes* (recensuit Em. Bekker), avec les principaux commentaires (collegit Brandis 1831-1836). — Édit. Firmin Didot : *Aristotelis opera omnia*. — Parisiis, Didot (1883).

Dans un livre sur *La Philosophie ancienne et la critique historique*, M. Waddington traite d'un peu haut ce problème. En réalité, il ne tient aucun compte des principaux résultats auxquels les critiques ont abouti depuis cinquante ans [1].

A l'entendre, la question d'authenticité des *Éthiques* aristotéliciennes n'a pas fait un pas depuis Barthélemy Saint-Hilaire.

« Pourquoi en suspecter l'origine, écrit-il, et « les retirer à l'auteur dont ils expriment la « pensée ? »

Son avis est « qu'il s'est formé là-dessus un « préjugé auquel nul ne songe à se soustraire, « et que rien pourtant ne justifie. A première « vue, a-t-on dit, il n'est pas vraisemblable « qu'Aristote se soit repris jusqu'à trois fois « pour exposer son système de morale [2], et sur « cet unique fondement, on s'est cru en droit « de supposer que, ce philosophe ayant, une fois « pour toutes, mis sa pensée sous une forme « immuable, deux ou trois de ses disciples en « donnèrent ensuite d'autres rédactions plus ou « moins complètes; supposition toute gratuite, et

[1] Waddington C., *La Philosophie ancienne et la critique historique*. — Paris, Hachette, 1904, in-8°, p. 228.

[2] B. Saint-Hilaire, *Morale d'Aristote : Morale à Nicomaque*, t. I : *Dissert. prélim.* — Paris, 1856.

« qui a contre elle la divergence absolue des « appréciations quand il s'agit de désigner l'ou- « vrage, qui aurait servi de type aux autres [1] ».

Et d'abord, il n'est pas vrai historiquement que le débat sur l'authenticité des *Éthiques* aristotéliciennes date de Barthélemy Saint-Hilaire. Ce philosophe n'a publié sa traduction de la *Morale d'Aristote* qu'en 1856. Or, dès 1817, Schleiermacher, dans un mémoire adressé à l'Académie des Sciences de Berlin, avait déjà abordé le problème, et tenté de le résoudre [2].

Un peu plus tard, en 1841, Spengel reprit les questions agitées par Schleiermacher, et publia ses conclusions dans les *Mémoires de l'Académie des Sciences de Bavière* [3].

Enfin Bonitz, en 1844 [4]; Fischer, en 1847 [5]; et Fritzsch, en 1851 [6], tout en se ralliant aux conclusions générales de Spengel, insistèrent

[1] WADDINGTON C., ouv. cité, p. 229-230.

[2] SCHLEIERMACHER F., *Über die ethischen Werke des Arist.*, Werke III, p. 306 sqq.; und *Über die griech. Scholien zur Nik. Eth.* Abh. d. Ak. d. W. — Berl. 1819, p. 263, sqq.

[3] SPENGEL L., *Über die unter dem Namen des Arist. erhaltenen eth. Schriften.* Abh. der bayr. Ak. III. München 1841, p. 439, sqq. — *Arist. Studien*, I. München 1843 (Abh. d. bayr. Ak. X, p. 171, sqq.)

[4] BONITZ, *Observationes criticæ in Arist. quæ feruntur Magn. Mor. et Éth. Eud.* — Berl. 1844, p. 1-79.

[5] FISCHER, *De Éth. Nic. et Eud. quæ Arist. nomine tradita sunt diss.* Bonn. 1847.

[6] FRITZSCH, *Arist. Éth. Eud. — Eudemi, Rhodii Eth.*, Ratisbonne, 1851, in-8°, p. I-XLVII, 1, 368.

sur quelques points particuliers, qui méritaient d'être mis davantage en lumière.

Barthélemy Saint-Hilaire n'a pas ignoré ces travaux, puisqu'il en discute tout au long la valeur dans la *Dissertation préliminaire*, à laquelle renvoie M. Waddington. Si donc il est responsable de ce « préjugé historique » auquel nul ne songerait à se soustraire, et que rien pourtant ne justifie, il partage cette responsabilité avec des critiques de la taille de Spengel et de Schleiermacher.

D'ailleurs, pourquoi parler de préjugé ? Tout préjugé renferme une part d'inconscience par où il se distingue nettement du doute proprement dit. Un véritable doute est toujours conscient. Or, il n'y a qu'à lire la *Dissertation préliminaire* que Barthélemy Saint-Hilaire consacre à l'origine aristotélicienne des trois *Éthiques*, pour constater que s'il a émis un doute à ce sujet, ça été en connaissance de cause.

Et, au surplus, quand on songe que Barthélemy Saint-Hilaire est un Philosophe à tendances plutôt conservatrices, que le seul reproche sérieux qui lui ait été adressé, c'est, suivant M. Croiset, « d'avoir négligé un peu le travail philologique [1] », le mot de préjugé perd alors

[1] A. et M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, vol. IV : *Aristote*. — Paris, Fontemoing, 1895, p. 675.

tout son sens. Si Barthélemy Saint-Hilaire, en effet, avait pu apporter, à l'étude comparative des textes, un peu plus de flair, et aussi plus de soin qu'il ne l'a fait, il est probable que son doute sur l'origine aristotélicienne des trois *Éthiques* fût allé encore en s'accentuant. Car la critique textuelle a au moins ceci de bon, même si elle n'est pas poussée à outrance, qu'elle empèche le philosophe de se laisser entraîner à des généralités, et l'oblige à traiter un texte pour ce qu'il vaut, et non au gré de ses désirs. Il ne faut pas plus se fâcher contre les textes que contre les faits. Ce n'est pas à nous de les plier à notre jugement, mais à celui-ci de se modeler sur eux. Il n'y a de vérité qu'à ce prix.

Nous allons voir que le doute de Barthélemy Saint-Hilaire « se justifie » parfaitement, et qu'après avoir essayé à plusieurs reprises « de s'y soustraire », les Brandis [1], les Zeller [2], les Ueberweg [3], pour ne citer que les principaux, lui ont au contraire donné plus de corps, et ont fini par rallier à peu près tous les suffrages à leur opinion.

[1] Brandis, *Handbuch der Geschichte der Griechisch.* — Berlin. 1857. 2 Hälfte p. 555 sq.

[2] Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, B. III, edit. 3, Leipzig, 1889. *Préliminaires.*

[3] Ueberweg-Heinze, *Grundriß der Gesch. der Phil.* Ed. 9, B. I : § 47. Berlin, 1903, p. 233.

I

GRANDE MORALE

Trois traités surtout ont tenu la critique en haleine depuis cinquante ans, et servi de thème aux discussions : ce sont l'*Éthique à Nicomaque*, la *Morale à Eudème* et la *Grande Morale*.

M. Waddington veut y joindre encore un petit livre, en huit chapitres, intitulé : *Des Vertus et des Vices* [1].

« Ce petit traïté, nous dit-il, n'est pas du « tout méprisable, et bien loin d'admettre « qu'il « soit évidemment apocryphe », je soupçonne « qu'il pourrait bien être un début, un premier « essai d'Aristote en cette matière ; dans cette « hypothèse, qu'aucun témoignage ne contre- « dit, il acquiert une assez grande valeur histo- « rique [2]. »

Les raisons apportées par M. Waddington, à l'appui de son hypothèse, ne nous ont pas convaincu ; il reconnaît, d'ailleurs, qu'il est seul à la soutenir.

M. Waddington prête au *Traité des Vertus*

[1] Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν. — Cf. Édit. Bekker, v. III. — Berlin (1831-1870).

[2] WADDINGTON C., ouv. cité, p. 230.

et des Vices une couleur très accentuée de Platonisme (Cf. *République*, t. IV). Barthélemy Saint-Hilaire n'y voulait voir au contraire qu'un résumé élégant et clair, dans sa concision, des idées développées tout au long dans les trois autres traités [1].

Aux yeux de M. Waddington, le περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν marque, chez Aristote, le point de transition entre le Platonisme et le Péripatétisme ; ce serait donc un ouvrage de jeunesse. Barthélemy Saint-Hilaire affirme pour sa part « qu'on ne « sait à quelle époque le rapporter », et Ueberweg, dans son *Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums*, soutient qu'il est de beaucoup supérieur aux autres écrits : « Der « Aufsatz περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν ist unecht; er « stammt aus beträchtlich späterer Zeit [2]. »

Enfin M. Boutroux [3], après Ed. Zeller [4], le range parmi les ouvrages dont l'attribution à Aristote est inadmissible, ou du moins très douteuse.

Nous jugeons superflu de nous arrêter aux raisons qui ont motivé cet accord unanime.

[1] B. Saint-Hilaire, ouv. cité, *Traité des Vertus et des Vices*, ch. I, note I.

[2] Ueberweg-Heinze, ouv. cité, B. I, § 47, p. 233.

[3] Boutroux, *La Grande Encyclopédie*, 70[me] livraison, art. *Aristote*, § 11, p. 935.

[4] Zeiller E., *Philosophie der Griechen*, t. III, 3[me] édit., *ibid.*

Elles sont surtout tirées de la différence de style qui existe entre ce petit traité et les trois autres. Ce n'est pas du tout le style d'Aristote.

En tous cas, ces témoignages accumulés d'hommes compétents « contredisent » bien un peu l'hypothèse émise par M. Waddington, et à notre sens, ils enlèvent au *Traité des Vertus et des Vices* beaucoup de sa valeur historique, à ce point que dans un travail scientifique sur la Morale d'Aristote, il serait quelque peu téméraire de se fier à cet ouvrage.

Passons donc aux trois autres traités : *L'Éthique à Nicomaque*, ἠθικὰ Νικομάχεια, contient dix Livres ; la *Morale à Eudème*, ἠθικὰ Εὐδήμια, en contient sept ; la *Grande Morale*, ἠθικὰ μεγάλα, en contient deux.

Comment concordent entre eux ces trois traités ? Le tableau que nous allons mettre sous les yeux du lecteur, est destiné à lui faire voir, d'un seul coup d'œil, cette concordance, et à lui permettre de mieux se rendre compte des difficultés que soulève la question des « sources », quand il s'agit de restituer à un auteur ses propres écrits.

CONCORDANCE	Ethique à Nicomaque	Ethique à Eudème	Grande morale
1. Eudémonie, Vertu, Libre arbitre	L. I, II, III (c. I-VII)	L. I, II	L. I (c. I-XIX)
2. Vertus morales, excepté la Justice	L. III (c. VIII-XV) : IV	L. III	L. I (c. XX-XXXIII)
3. Justice et Equité	L. V	L. IV	L. I (c. XXXIV) ; II (init.)
4. Vertus dianoétiques	L. VI	L. V	L. I (c. XXXV
5. Tempérance-Intempérance-Plaisir (ἡδονή)	L. VII	L. VI	L. II (c. IV-VII)
6. Amitié	L. VIII, IX	L. VII (c. I-XII)	L. II (c. XI-XVII)
7. Puissance de la φρόνησις et de la science morale (ορθὸς λόγος .	»	L. VII (c. XIII)	L. II (c. X)
8. Εὐτυχία et Καλοκἀγαθία . . .	»	L. VII (c. XIV-XV)	L. II (c. VIII-IX)
9. Plaisir (ἡδονή) et Bonheur (Εὐδαιμονία)	L. X	»	»

On sait que les Livres IV, V et VI de la *Morale à Eudème* ne sont que la reproduction textuelle des Livres V, VI et VII de l'*Éthique à Nicomaque*. Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de cette identité.

Partout ailleurs on constate un simple parallélisme doctrinal, et c'est justement ce parallélisme qui a fait croire à toute l'antiquité que les trois *Éthiques* étaient d'Aristote [1]. Mais on est revenu de cette belle assurance. Personne aujourd'hui, sauf peut-être M. Waddington, ne croit à l'origine aristotélicienne des trois *Éthiques*. Nous allons essayer de mettre en lumière les conclusions les plus sûres auxquelles la critique textuelle a abouti sur ce point, et les raisons les moins discutables qui ont motivé ces conclusions.

C'est Schleiermacher, on s'en souvient, qui le premier, en 1817, tenta de résoudre cette question d'authenticité [2].

En étudiant d'un peu près ces écrits, il soupçonna qu'on s'était fortement mépris sur leur valeur respective. Il analysa les textes, les compara, et publia ses conclusions dans le *Mémoire*

[1] Eusèbe, *Præparat. Evang.*, éd. 1628, liv. XV, ch. IV, p. 795.

[2] Schleiermacher, ouv. cités, *loc. cit.*

dont nous avons déjà parlé. Il est vrai que ces conclusions furent un peu hâtives, et ont été abandonnées pour la plupart dans la suite. Mais en cela, Schleiermacher subit le sort de tous les défricheurs, dont le rôle modeste se borne souvent à déblayer un terrain, sans réussir à le féconder. Son vrai mérite n'est pas d'avoir résolu un problème important, mais de l'avoir soulevé ; et ce mérite n'est pas mince.

Il n'y a que deux manières de tirer au clair l'authenticité d'un écrit douteux : ou bien faire appel à la critique externe, en usant des données contemporaines qui nous renseignent sur cet écrit, sur la date de sa composition, sur le milieu d'où il est sorti, et en le comparant avec d'autres du même auteur qui y font allusion, et dont l'authenticité n'est pas douteuse ; — ou bien faire usage de la critique interne, en étudiant de près la forme qu'il revêt, et la doctrine qu'il renferme, quand nous connaissons par ailleurs la manière de penser et de composer de l'auteur auquel cet écrit est attribué.

Malheureusement nous ne pouvons guère appliquer le premier procédé de critique aux trois Traités de Morale d'Aristote. La façon dont ils nous ont été transmis n'est pas rassurante. Nous n'avons de ces ouvrages que des

manuscrits assez récents [1], et les documents contemporains sont muets sur ce point [2]. Même les références relatives à la Morale que l'on trouve dans les autres écrits, et qui paraissent toutes naturelles, restent discutables.

C'est donc avant tout sur la critique interne qu'il faut se rabattre, et, depuis Schleiermacher, on n'y a pas manqué. Voici les conclusions générales auxquelles se rallient la plupart des critiques, d'abord en ce qui concerne la *Grande Morale.*

Ueberweg fait remarquer, au sujet du titre, que ce nom de ἠθικὰ μεγάλα n'est probablement pas, comme le pense Trendelenburg [3], la corruption de ἠθικῶν κεφάλαια, ou de ἠθικῶν μεγάλων κεφάλαια. L'explication d'Albert-le-Grand, dit-il, est plus vraisemblable : *non ideo quod scriptum plus contineat, sed quia de pluribus tractat* [4].

La question de la rédaction de ce traité, de

[1] K[b] *Laurentianus,* LXXXI, 11, sæc. X.
Vatic. (Palimpsestes, 1299, X[me] s.)
L[b] *Parisiensis,* 1854.
M[b] *Marcianus Ven.,* 213.
O[b] *Riccardianus,* 46.
N[b] (paucis locis commemoratus). Marcian., app. IV, 53.
Versio latina antiqua, quæ est codicis instar.

[2] A. et M. Croiset, ouv. cité, v. IV. — Paris, 1895, p. 675.

[3] Trendelenburg, *Histor. Beitr. zur Phil.,* II. — Berlin, 1846, p. 352, sqq.

[4] Ueberweg-Heinze, ouv. cité, I, B. § 47, p. 233.

l'ordonnance des matières, du style, présente déjà plus de difficultés, puisqu'un critique comme Schleiermacher, a pu s'y tromper, et proposer une conclusion que presque personne n'a suivie après lui.

« Le savant et profond Schleiermacher, écrit « M. Waddington, lorsqu'il introduisit et dis- « cuta pour son compte cette question d'authen- « ticité, fut tellement frappé de l'originalité de « la *Grande Morale* et des mérites d'invention, « de composition et de style qu'elle présente, « qu'il n'hésita pas à déclarer qu'elle était cer- « tainement d'Aristote [1]. »

Cette originalité de la *Grande Morale* n'a frappé que Schleiermacher ; et M. Waddington lui-même, qui pourtant est conservateur à outrance, reconnaît que ce savant et profond critique exagère.

Bien loin d'admettre que cet ouvrage soit certainement d'Aristote et qu'il est antérieur à l'*Éthique à Nicomaque*, Spengel ne peut dire ni quel en est l'auteur, ni quelle en est l'époque. Ce qui le caractérise, à son avis, c'est d'être un « résumé » clair et précis de choses déjà traitées ailleurs, en particulier dans la *Morale à Eudème*. « Der Verfasser *Magn. Mog.* schliest sich genau

[1] Waddington C., ouv. cité, p. 235, sqq.

« an die Eudemien, und pflegt nicht neue « Schwierigkeiten aufzuwerfen ; ihm ist daran « gelegen, der Stoff, wie er ihm gegeben vorfand, « klar und deutlich in's Kurze zu fassen [1]. »

Fischer [2], Brandis [3], Barthélemy Saint-Hilaire [4], n'y voient aussi qu'un abrégé de la *Morale à Eudème*: Ed. Zeller [5] et Ueberweg [6] des remaniements de *l'Éthique à Nicomaque*.

C'est, en effet, ce caractère de *résumé*, d'*abrégé*, qui impressionne le plus, quand on lit la *Grande Morale*, et c'est lui qui explique, mieux que tout le reste, cette régularité et cette apparente unité dont Schleiermacher avait fait tant de cas.

Puis il y a le style : « A cette pierre de touche, « écrit B. Saint-Hilaire, la *Grande Morale* est « facilement jugée ; elle n'est pas plus d'Aristote « que le petit *Traité du Monde*, ou la *Rhéto-« rique d'Alexandre* » ; et encore, « il me « semble, quand on est exercé au style aristo-« télique, qu'il suffit d'une simple lecture pour « prononcer que la *Grande Morale* n'est pas d'Aristote [7]. »

[1] Spengel, ouv. cité, Erste Abteilung, p. 493.
[2] Fischer, ouv. cité, p. 79.
[3] Brandis, ouv. cité, 2 H., p. 555, sqq.
[4] B. Saint-Hilaire, ouv. cité, *Dissert. prélim.*, p. ccxc.
[5] Zeller E., ouv. cité, t. III, 3me édit., *ibid.*
[6] Ueberweg-Heinze, ouv. cité, B. I, § 47, p. 233.
[7] B. Saint-Hilaire, ouv. cité, *Dissert. prélim.*, p. ccxc.

En s'en tenant donc au côté purement extérieur de cet ouvrage, à la charpente et au décor, il y a des chances sérieuses pour qu'Aristote n'en soit pas l'architecte. Cet ouvrage est d'une main plus élégante peut-être, mais en tout cas moins vigoureuse que celle du maître.

Peut-on en dire autant de l'intérieur, du contenu ? Pour prouver que la *Grande Morale* est bien d'Aristote, Schleiermacher nous a donné quelques raisons qui semblent une gageure sous la plume d'un critique. Elles sont *à priori*, et non d'ordre philologique.

D'après lui, les vertus dianoétiques ou intellectuelles ne sauraient être du domaine de la Morale. Or, tandis que l'*Éthique à Nicomaque* les y fait rentrer et leur consacre un chapitre entier, la *Grande Morale* les effleure à peine. Il y aurait là, suivant lui, une forte présomption en faveur de l'authenticité de cette dernière [1].

Cette argumentation du philosophe allemand serait convaincante, s'il était prouvé qu'Aristote a conçu la Morale sur le même plan que lui. Mais c'est fort douteux.

Voici, au contraire, comment dans la *Grande Morale* elle-même (Livre I, ch. XXXV) la question des vertus intellectuelles est posée : « Est-ce

[1] SCHLEIERMACHER, ouv. cité, p. 235, sqq.

« que la sagesse est oui ou non une vertu ? On « peut s'en rendre compte en examinant la « prudence. La prudence est, comme nous « venons de le voir, une vertu des deux parties « de l'âme qui possèdent la raison ; mais il est « évident qu'elle est inférieure à la sagesse, car « elle s'applique à des objets inférieurs. La « sagesse, nous l'avons vu, ne s'applique qu'à « l'Eternel et au divin, tandis que la prudence « a trait aux intérêts tout humains. Si donc la « prudence est une vertu, à plus forte raison la « sagesse [1]. »

Il est facile de voir, par cette simple citation, que l'auteur de la *Grande Morale* n'a pas passé sous silence les vertus intellectuelles. La raison qu'il en donne lui-même quelques lignes plus loin est assez topique : « On pourrait nous « demander, non sans quelque étonnement, « pourquoi voulant traiter de la Morale et de la « Politique, dans cet ouvrage, nous en sommes « venus à parler aussi de la sagesse ? Notre pre-

[1] ARISTOTE. *Magn. Mor.*, 1197-1198. Πότερον δ' ἔστιν ἡ σοφία ἢ οὔ ; διὰ τούτων ἂν δῆλον γένοιτο, ὅτι ἐστὶν ἀρετὴ, ἐξ αὐτῆς τῆς φρονήσεως. Εἰ γὰρ ἡ φρόνησις ἀρετή ἐστιν, ὡς φαμέν, τοῦ μορίου τοῦ ἑτέρου των λόγον ἐχόντων, ἔστι δὲ χείρων ἡ φρόνησις τῆς σοφίας περὶ χείρω γάρ ἐστιν· ἡ μὲν γὰρ σοφία περὶ τὸ αΐδιον καὶ τὸ θεῖον, ὡσ φαμέν, ἡ δὲ φρόνησις περί τὸ συμφέρον ἀνθρώπῳ), εἰ οὖν τὸ χεῖρον ἀρετή ἐστι, τὸ γε βέλτιον εἰκός ἐστιν ἀρετὴν εἶναι, ὥστε δῆλον ότι ἡ σοφία ἀρετή ἐστιν.

« mier motif est que si la sagesse est une vertu, « comme nous l'avons indiqué, l'étude que nous « en faisons ne peut sembler étrangère à notre « sujet [1]. »

Voilà qui est net. Quel que soit l'auteur de ce Traité, il admet et il prouve que les vertus dianoétiques ont leur place en morale. Du point de vue de Schleiermacher, il faudrait donc conclure que la *Grande Morale* elle-même n'est pas plus d'Aristote que l'*Éthique à Nicomaque* ?

Ceci nous fait toucher du doigt l'inanité des raisons *à priori* quand il s'agit de décider de l'authenticité d'un texte. C'est celui-ci uniquement qu'il faut consulter, et non ses préjugés personnels.

Tout le monde accorde donc aujourd'hui que la doctrine « résumée » dans la *Grande Morale* est sensiblement la même que celle exposée plus au long dans la Morale à Eudème, et l'*Éthique à Nicomaque*.

Il existe cependant entre ces deux doctrines quelques divergences. En voici une, la principale, signalée par Spengel, et qui nous paraît décisive contre l'authencité de la *Grande Morale*.

[1] Aristote, *Magn. Mor.*, 1197^a, 28 : « Ἀπορήσαι δ' ἄν τις καὶ θαυμάσειε, διὰ τί ὑπὲρ ἠθῶν λέγοντες καὶ πολιτικῆς τινὸς πραγματείας ὑπὲρ σοφίας λέγομεν. Ὅτι ἴσως γε πρῶτον μὲν οὐδ' ἀλλοτρία δόξειεν ἂν εἶναι ἡ σκέψις ἡ ὑπὲρ αὐτῆς, εἴπερ ἐστὶν ἀρετή, ὥς φαμεν. »

Nous lisons, en effet, dans la *Métaphysique* (L. I, 98^b 125) : εἴρηται μὲν οὖν ἐν τοῖς Ἠθικοῖς τίς διαφορὰ τέχνης καὶ ἐπιστήμης καὶ τῶν ἄλλων τῶν ὁμογενῶν· οὗ δ' ἕνεκα νῦν ποιούμεθα τὸν λόγον, τοῦτ' ἐστὶν, ὅτι τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες. Cette citation se rapporte à l'*Éthique à Nicomaque*, VI, 3, ou à la *Morale à Eudème*, V, 3, où sont dénombrés et développés, au cours du livre tout entier, les moyens d'arriver à la connaissance et à la vérité : ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι πέντε τὸν ἀριθμόν· ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς· ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι. Par contre la *Grande Morale*, sur la même question, offre ceci de particulier, que la τέχνη y est passée sous silence et remplacée par l'ὑπόληψις, rejetée de l'*Éthique à Nicomaque* [1].

C'est que l'auteur de la *Grande Morale* confond ce mot τέχνη avec celui d'ἐπιστήμη, et emploie toujours le second là où Aristote se sert du premier [2]. Par conséquent, Aristote, dans le passage

[1] *Magn. Mor.*, I, 35, p. 1196, 1. 34 : Τούτων δὴ διωρισμένων μετὰ ταῦτα λεκτέον ἂν εἴη, ἐπειδὴ ὑπὲρ ἀληθοῦς ἐστιν ὁ λόγος καὶ τἀληθὲς, ὡς ἔχει σκοπούμεθα· ἐστὶ δ' ἐπιστήμη, φρόνησις, νοῦς, σοφία, ὑπόληψις.

[2] Voici quelques références à ce sujet : *Éth. Nic.*, VI 5, p. 1140, 6, 21. — *Magn. Mor.*, I, 36, p. 1197, 18 ; 1198, 32 ; II, 7, p. 1205, 29 ; *Éth. Nic.*, VII, 12, p. 1152^b, 18 ; 13, p. 1153, 23. — *Magn. Mor.*, II, 12, p. 1211^b, 25.

de la *Métaphysique* que nous avons cité, n'a pu recourir pour établir la différence entre τέχνη et ἐπιστήμη, à la *Grande-Morale*, puisque là le mot τέχνη est inusité et qu'en tous cas le concept qui y répond s'identifie toujours avec celui d'ἐπιστήμη.

Ueberweg va plus loin encore et affirme qu'on découvre déjà dans les idées et jusque dans les termes de la *Grande Morale* des influences stoïciennes : « Diese letztere Schrift (*Magn. Mor.*) « gehört jedoch unzweifelhaft einer späteren « Zeit an, da sie schon stoische Einflüsse in « Gedanken und Terminis bekundet [1]. »

Çà été aussi l'opinion de Trendelenburg [2] « L'auteur de la *Grande Morale*, écrit-il, vit « déjà à une époque où la doctrine stoïcienne « est en vogue, non pas qu'il expose précisé- « ment cette doctrine ; mais des accords secon- « daires et certaines expressions nous font pres- « sentir qu'il respirait dans une atmosphère « stoïcienne. On en pourrait donner comme « exemple une particularité que Ramsauer a « signalée [3], et que Spengel explique avec rai-

[1] Ueberweg-Heinze, ouv. cité, B. I, § 47, p. 233.

[2] Trendelenburg, *Hist. Beitr. zur Phil.*, B. III ; Berlin, 1867, p. 433, sqq.

[3] Ramsauer, *Zur Charakteristik der Magn. Mor.*, G. Pr. — Oldenburg, 1858.

« son, en se basant sur l'emploi de la langue « stoïcienne [1].

« Nous connaissons en effet par Stobée une « expression subtile des Stoïciens, qui consiste « à établir une différence prononcée entre l'αἱρετόν « et l'αἱρετέον ; l'ὀρεκτόν et l'ὀρεκτέον, le βουλητόν et le « βουλητέον.

« Le premier, l'αἱρετόν, signifie le bien en soi ; « l'αἱρετέον signifie l'utile, le bien relativement à « nous (Stob., *Eccl. eth.*, II, 6, p. 140, Heer.). « Διαφέρειν δὲ λέγουσι τὸ αἱρετόν καὶ τὸ αἱρετέον. αἱρετὸν « μὲν εἶναι ἀγαθὸν τὸ πᾶν, αἱρετέον δὲ ὠφέλημα πᾶν — « ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μὲν ἀγαθὰ πάντα ἐζὶν ὑπομενετὰ καὶ « ἐμμενετά, καὶ κατὰ λόγον ἐπὶ τῶν ἄλλων αἱρετῶν. εἰ καὶ « μὴ κατονομάσθαι· τὰ δ᾽ ὠφέλιμα παντα ὑπομενετέα « καὶ ἐμμενετέα. (etc., 194-196.) Si l'on demande « comment les Stoïciens pouvaient placer cette « différence dans la forme des deux verbes, il « faut alors penser à l'usage philosophique reçu, « d'après lequel les verbes à la terminaison τόν, « par exemple τὸ αἰσθητόν, νοητόν, διωκτόν signi-« fient d'une manière générale l'objet de l'ac-« tion, savoir l'objet sensible, l'objet intelligible, « et l'objet de l'appétit. En conséquence, on « pouvait placer la relation dans le verbe à la « terminaison τέον.

[1] Spengel, *Arist. Studien.*, I. — München, 1863, p. 17.

« Aristote se sert toujours de la première ter-
« minaison, difficilement de la seconde.

« Il en va autrement dans la *Grande Morale*. « L'objet de l'amour en soi, c'est le bien, et « s'appelle φιλητόν ; mais ce qui nous est bon « comme individu, c'est le φιλητέον [1].

« Peut-être aussi doit-on dire que la *Grande* « *Morale* a pris quelque chose de la méthode « des Stoïciens, dans la façon de donner les « exemples, et de les tirer en longueur ».

A ces remarques, Trendelenburg en ajoute quelques autres moins suggestives dont l'ensemble surtout prouve que la *Grande Morale* est d'une époque postérieure à Aristote. Nous y renvoyons le lecteur.

Ueberweg fait une réflexion au sujet de la *Grande Morale*. « La citation qui s'y trouve, dit- « il (II, 6, 1201^{b} 25) : ὥσπερ ἔφαμεν ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς, « indique que l'auteur l'a fait paraître sous le « nom d'Aristote, à moins qu'il ne soit fait allu- « sion à d'autres analytiques, qui seraient une « paraphrase de ceux d'Aristote [2]. »

On le voit, les partisans de l'origine aristoté-

[1] Aristote, *Magn. Mor.*, t. II, p. 1208^{b}, 37.

[2] Ueberweg-Heinze, ouv. cité, B. I, § 47, p. 233. — On sait, en effet, par Ammonius, qu'Eudème, comme du reste Théophraste et Phanias, autres disciples d'Aristote, avait fait plusieurs ouvrages qui portaient les mêmes noms que ceux du Maître.

licienne de la *Grande Morale* sont rares ; ce n'est pas évidemment un motif suffisant pour nier cette origine. Mais il semble tout au moins, en présence de pareils témoignages, qu'il est difficile de découvrir dans cet ouvrage, avec M. Waddington, « une ébauche digne du génie d'Aristote ».

Le caractère de résumé est celui qui s'en dégage de préférence, et, dans une étude sur la conception aristotélicienne de la Morale, il est plus sûr de laisser de côté le « résumé », pour recourir à « l'original ». C'est ce que nous ferons.

II

MORALE A EUDÈME

Mais où est l'original ? Est-ce la *Morale à Eudème,* ou l'*Éthique à Nicomaque ?*

Avouons qu'il est parfois délicat de juger entre une copie et un modèle, surtout si le copiste s'est tellement assimilé la manière de penser et d'écrire de son maître, qu'il le suive jusqu'à la servilité. Ce cas n'est pas rare en peinture. Il existe des tableaux de grands maîtres reproduits par les meilleurs de leurs élèves, qui donnent facilement le change, et déroutent le sens critique le plus affiné. Ce

n'est qu'à la longue, à de légers indices, à certaines retouches, ou encore au souffle inspirateur qui traverse l'œuvre et la fait vivre, qu'on arrive à pouvoir se prononcer. Le vulgaire s'y trompe d'ordinaire ; mais il n'est pas bon juge en cette matière.

Le cas est le même pour la *Morale à Eudème* et l'*Éthique à Nicomaque*. Il serait téméraire de résoudre à première vue la question d'authenticité en faveur de l'un ou l'autre de ces ouvrages. Le parallélisme doctrinal est partout éclatant ; trois livres entiers sont identiques (Cf. *tableau ci-dessus*) : la langue est à peu près la même ; les citations de la Morale faites dans la Politique paraissent pouvoir s'appliquer indifféremment aux deux.

Il a fallu tout le flair, et toute la patience d'un Spengel, d'un Brandis, d'un Zeller pour jeter un peu de lumière sur ce problème épineux, et aboutir à quelques conclusions satisfaisantes. Après leurs remarquables travaux, on ne peut guère mettre en doute que l'auteur de la *Morale à Eudème*, malgré l'étroitesse des liens qui le rattachent à Aristote, ne donne des choses personnelles, qui semblent parfois comme une correction voulue de la doctrine du Philosophe [1].

[1] UEBERWEG-HEINZE, ouv. cité, B. I, § 47, p. 233.

Trois questions peuvent se poser au sujet de la *Morale à Eudème* comme au sujet de la *Grande Morale.* Elles sont relatives au *Titre,* à la forme et au contenu du traité.

C'est Spengel qui s'est le plus occupé de la question du titre. Il fait remarquer que les mots grecs que nous rendons par *Morale à Eudème,* ΗΘΙΚΩΝ ΕΥΔΗΜΙΩΝ, peuvent tout aussi bien signifier : *Morale d'Eudème* [1].

Nous savons en effet par Ammonius qu'Eudème a composé des *Analytiques* dont *Alex. d'Aphrodisée* nous a transmis le titre exact : *Analytiques d'Eudème*, désignation tout à fait identique à celle de la *Morale à Eudème.*

Simplicius, enfin, dans son Commentaire sur la Physique d'Aristote, cite des fragments de la Physique d'Eudème qui prouvent « que le disciple a suivi pour la Morale, une méthode « tout à fait analogue, et que son travail fort « utile, si ce n'est fort difficile, a consisté « presque uniquement dans une paraphrase, « ici sur des questions de physique, et là, sur « des questions de Morale, approfondies dans « les ouvrages du Maître [2] ».

De tout cela Spengel conclut que la *Morale*

[1] Spengel, ouv. cité, Zweite Abteilung, p. 534, sqq.

[2] B. Saint-Hilaire, ouv. cité, *Dissert. prélim.,* p. ccxci.

à Eudème n'est certainement pas d'Aristote, mais d'Eudème, son disciple. Cette conclusion lui paraît si évidente qu'il s'y arrête à peine.

Il en va de même de la distribution des matières. Pourtant il est assez remarquable que la fin de la *Morale à Eudème* est à peu près inintelligible, tant les textes sont embrouillés et corrompus.

Au Livre VII particulièrement, la façon incorrecte dont les chapitres sont enchaînés, surtout les chapitres XII, XIII et XIV, révèle l'inhabileté d'un copiste [1].

Mais laissons de côté la construction extérieure de cet ouvrage pour passer tout de suite à son contenu.

Il y a, entre beaucoup d'autres, trois points importants par où la doctrine de la *Morale à Eudème* se distingue sensiblement de celle de l'*Éthique à Nicomaque*.

Le premier de ces points a été signalé par Schleiermacher [2]. Ce philosophe pense avec raison que le commencement de la *Morale à Eudème* n'est pas du tout dans la manière d'Aristote. Au lieu d'y poser la question du Bien, comme au chapitre premier de l'*Éthique à*

[1] Ueberweg-Heinze, ouv. cité, B. I, § 47, p. 233.

[2] Schleiermacher, ouv. cité, *loc. cit.*, p. 235, sqq.

Nicomaque, l'auteur y pose d'emblée celle du Bonheur, et cette distinction, peut-on dire, domine tout le Traité.

Fritzsch, après Schleiermacher, a aussi insisté sur ce début de la *Morale à Eudème*[1]. D'une manière générale, on peut dire que la façon elle-même d'envisager le Bonheur n'est pas pareille dans les deux ouvrages. Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque*, détermine la nature du Bonheur en fonction du Bien qui est la Fin de toute activité. Au contraire, l'auteur de la *Morale à Eudème* établit *à priori* que le Bonheur se compose surtout de trois éléments, la raison, la vertu et le plaisir (Cf. ch. I); puis il passe immédiatement (ch. II) à l'étude des moyens les plus propres à se le procurer.

On sent, à n'en pas douter, que le disciple ne domine pas son sujet comme le Maître. Sa manière de l'aborder et de l'exposer est beaucoup moins précise et moins formelle.

Mais ce qui paraît le plus décisif contre l'origine aristotélicienne de la *Morale à Eudème*, c'est le fameux passage relatif à Dieu : « Nous « nous bornerons à dire ici que la possession et « l'usage soit des biens naturels, soit des forces « de notre corps, ou de nos richesses, ou de nos

[1] Fritzsch, ouv. cité, p. I-XLVII, I. 368.

« amis, en un mot, de tous les biens, seront « d'autant meilleurs qu'ils nous permettront « davantage de connaître et de contempler « Dieu [1]. »

« Précepte admirable, remarque Barthélemy « Saint-Hilaire, mais qu'on est assez étonné de « trouver ici. Le système d'Aristote, dans son « ensemble, n'est pas aussi religieux [2]. »

Deux lignes plus bas, nous lisons cette phrase encore plus significative : « La condition la plus « fâcheuse à tous égards est celle qui, soit par « excès, soit par défaut, nous empêche de servir « Dieu et de le contempler [3]. »

Barthélemy Saint-Hilaire avoue que cette expression, « servir Dieu », « τὸν θεὸν θεραπεύειν », suffirait presque à elle seule pour lui en faire suspecter l'authenticité, bien que, dans tout le reste de ce chapitre, se retrouvent les vraies doctrines du Péripatétisme.

Ce qui caractérise, selon nous, l'*Éthique à Nicomaque*, c'est d'être une morale immanente, en ce sens que le Bien posé par Aristote comme la fin de notre activité n'est pas un Bien trans-

[1] Aristote, *Morale à Eudème*, liv. VII, ch. xv. — Bekker, 1249ᵃ.

[2] B. Saint-Hilaire, ouv. cité, *Morale à Eudème*, t. III, p. 465, note, § 16.

[3] Aristote, *Morale à Eudème*, liv. VII, ch. xv. — Bekker 1249ᵃ.

cendant, le Bien en soi de Platon, mais un Bien pratique, attingible et réalisable par nous [1].

Dans la *Morale à Eudème*, au contraire, Dieu nous est présenté tout à coup, sans qu'on y soit préparé, comme la Fin de notre activité rationnelle. Mais Dieu est un Bien transcendant, extérieur à nous, et inattingible par nous. Dès lors, la contradiction n'est-elle pas manifeste entre ces deux points de vue, et comme elle touche au fond même de la Morale, se peut-il qu'ils soient du même auteur ?

Il semble plutôt qu'on saisisse ici sur le vif une retouche personnelle d'un élève d'Aristote, qui partout ailleurs l'aurait copié un peu servilement.

Aussi bien depuis Spengel, et après les nombreux travaux de tous ceux qui ont marché sur ses traces, s'entend-t-on pour déclarer que la *Morale à Eudème* n'est pas de la main d'Aristote. C'est dans son ensemble une fidèle et consciencieuse copie de l'*Éthique à Nicomaque*, et, en bien des endroits, une sorte de décalque.

Eudème de Rhodes, le disciple d'Aristote, qui balança le choix du Maître avec Théophraste, pour la direction de l'École après lui, en paraît être l'auteur [2].

[1] Cf. *Lexique* : Ἀγαθόν, 2°.

[2] Ueberweg-Heinze, ouv. cité, B. I, § 47, p. 233.

Il nous reste maintenant à parler de l'*Éthique à Nicomaque*. C'est, des trois Traités de Morale si longtemps attribués à Aristote, celui dont l'authenticité est la moins discutable et la moins discutée.

III

ÉTHIQUE A NICOMAQUE

On croit généralement qu'elle a été publiée, après la mort d'Aristote, par son fils Nicomaque[1].

Un des arguments qu'on a fait valoir, dès le début, en faveur de l'origine aristotélicienne de l'*Éthique à Nicomaque* consiste à retrouver, dans cet ouvrage, certains passages auxquels Aristote renvoie lui-même dans la *Politique* et la *Métaphysique*[2].

Il est vrai, selon la remarque de Spengel[3],

[1] UEBERWEG-HEINZE, ouv. cité, B. I, § 47, p. 233, sqq.

[2] ARISTOTE, *Polit.*, II-2, 30 ; Bekker, 1261^a : ὥσπερ ἐν τοῖς ἠθικοῖς εἴρηται πρότερον.
Polit., III-9, 18, *id.*, 1280 : καθάπερ εἴρηται πρότερον ἐν τοῖς ἠθικοῖς.
Polit., III-12, 20 ; *id.*, 1282 : ...λόγοις, ἐν οἷς διώρισται περὶ τῶν ἠθικῶν.
Polit., VII-13, 8 ; *id.*, 1352 : θαμὲν δὲ καὶ ἐν τοῖς ἠθικοῖς.
Mét., I, 1, *id.*, 981^b 25 : εἴρηται μὲν οὖν ἐν τοῖς ἠθικοῖς τίς διαφορὰ τέχνης καὶ ἐπιστήμης...

[3] SPENGEL, ouv. cité, *Erste Abt.*, p. 445, sqq.

que ces citations se réfèrent aux trois Livres de la *Morale à Nicomaque* qu'on retrouve textuellement reproduits dans la *Morale à Eudème.* Mais si l'on prouve que ces trois Livres ont dû appartenir originairement à l'*Éthique à Nicomaque*, la question est tranchée. Nous verrons bientôt qu'elle doit l'être dans ce sens.

Pour le moment, contentons-nous de faire observer que les relations étroites qui existent entre la *Politique* et l'*Éthique à Nicomaque* constituent une forte présomption en faveur de l'authenticité de cette dernière. En réalité, l'*Éthique à Nicomaque* n'est que le préambule de la *Politique :* elle y est ordonnée, comme la morale individuelle, d'après Aristote, doit l'être à la morale sociale, le bien particulier au bien commun, la partie au Tout.

De plus, c'est dans l'*Éthique à Nicomaque* que la distinction entre les vertus morales et les vertus intellectuelles est le mieux mise en lumière. Nous l'avons déjà dit, et toute cette étude tend à le prouver, cela répond parfaitement à la manière aristotélicienne de concevoir la Morale, où l'exercice des facultés intellectuelles joue un rôle prépondérant, où la raison apparaît comme le fondement même de la Morale.

Enfin le style de l'*Éthique à Nicomaque* est

bien le style d'Aristote. Les lacunes de composition qu'y a relevées Schleiermacher n'ont vraiment impressionné que lui ; et il suffit, pour les expliquer, de rappeler les conditions défectueuses dans lesquelles nous sont parvenus les manuscrits d'Aristote.

Mais la grosse question, celle qui a suscité le plus de polémiques, et fait faire un grand pas au problème de l'origine aristotélicienne de l'*Éthique à Nicomaque*, est celle qui est relative aux Livres V, VI et VII textuellement reproduits dans les Livres IV, V et VI de la *Morale à Eudème*.

A laquelle de ces deux Morales faut-il restituer ces Livres ?

S'il nous fallait énumérer ici les hypothèses émises à ce sujet, nous n'en finirions pas. Non seulement tous les chapitres de ces livres, mais chaque paragraphe, chaque ligne, chaque mot même, ont été passés au crible. L'impression qui nous est restée de l'étude attentive de ces multiples hypothèses, c'est qu'on a fort embrouillé la question en l'émiettant.

Un seul point, et un point de doctrine, méritait sérieusement de retenir l'attention. Nous voulons parler de l'apparente contradiction qui existe entre la théorie du plaisir telle qu'elle se trouve exposée à la fin du Livre VII de l'*Éthique*

à Nicomaque, et celle qui fait l'objet de plus de la moitié du Livre X du même Traité.

Si cette contradiction était réelle, peut-être ne faudrait-il pas conclure tout de suite à l'inauthenticité de ces trois Livres de l'*Éthique à Nicomaque,* mais on ne pourrait non plus conclure à leur authenticité. Il serait en tout cas quelque peu téméraire et dangereux de s'autoriser de pareilles sources, dans une étude d'ensemble sur la doctrine morale d'Aristote.

Aux yeux de Spengel, et de la plupart de ses successeurs, la première discussion sur le plaisir, celle du Livre VII, pourrait bien être d'Eudème, et elle serait passée de sa *Morale* dans l'*Éthique à Nicomaque* [1].

Quant à Barthélemy Saint-Hilaire, qui soutient, contre Spengel, que les trois Livres communs ont passé de l'*Éthique à Nicomaque* dans la *Morale à Eudème*, il « ne peut croire avec « lui, même à l'état de simple hypothèse, que la « première discussion sur le plaisir soit un « fragment de l'ouvrage original d'Eudème, « qui de là se serait glissé dans l'œuvre magis- « trale [2]. »

Pourquoi? Ses raisons sont bonnes, mais elles

[1] Spengel, ouv. cité, Zweite Abteilung, p. 518 sqq.

[2] B. Saint-Hilaire, ouv. cité, *Dissert. prélim.*, p. ccxciv.

restent négatives. C'est, dit-il, en substance, le mauvais état des manuscrits qui explique le mieux la divergence de certaines opinions sur tel ou tel point de doctrine dans le même ouvrage d'Aristote. Il est probable que cette divergence n'existait pas à l'origine, ou qu'Aristote l'aurait corrigée, s'il avait pu mettre la dernière main à son œuvre, en la revisant.

Sans doute, mais sur quoi repose cette nouvelle hypothèse ? Une conjecture n'est pas une preuve. Pour nous, la meilleure preuve de l'authenticité de ces trois livres de l'*Éthique à Nicomaque,* c'est qu'en réalité il n'y a pas de contradiction entre la doctrine du plaisir exposée au Livre VII, et celle développée plus largement au Livre X.

Voici le passage le plus sujet à caution : « On « verra par ce que nous allons dire, qu'il ne s'en « suit pas de tout ceci (des objections contre le « plaisir) que le plaisir ne soit pas un *bien,* ni « même le *souverain bien* : « Ὅτι δ' οὐ συμβαίνει « διὰ ταῦτα μὴ εἶναι ἀγαθὸν, μηδὲ τὸ ἄριστον, ἐκ τῶνδε « δῆλον [1]. »

Or, il est évident, qu'au Livre X de l'*Éthique à Nicomaque,* Aristote distingue soigneusement le plaisir du souverain bien [2].

[1] ARISTOTE, *Eth. Nic.,* t. VII, ch. XII. — Bekker, 1152-1153.
[2] *Eth. Nic.,* liv. X, ch. II. — Bekker, 1172-1173.

Comment faire concorder ces deux affirmations, ou du moins comment prouver qu'elles ne se contredisent pas ?

Il faut le reconnaître, la critique textuelle ne saurait suffire ici à résoudre la difficulté. En effet, à ne s'en tenir qu'aux mots, les deux textes du Livre VII et du Livre X, se contredisent.

Pourtant nous croyons que cette contradiction n'est qu'apparente, et voici pourquoi. A y regarder d'un peu près, on s'aperçoit vite que les chapitres XI, XII et XIII du Livre VII de l'*Éthique à Nicomaque* sont exclusivement des chapitres de polémique. Aristote essaye de répondre aux objections faites avant lui contre la nature du plaisir, et particulièrement à celles-ci, qu'aucun plaisir n'est un bien, ou du moins que quelques-uns seulement sont des biens, ou en tout cas, à supposer que tous les plaisirs fussent des biens, il est impossible que le plaisir soit le bien suprême ou le souverain bien [1].

La manière dont il répond à ces objections est purement dialectique. Ce qui fait que tous les plaisirs ne sont pas des biens, ne tient pas à la nature du Bien considéré en lui-même,

[1] *Eth. Nic.*, liv. VII, ch. XI, *id.*, 1152-1153.

mais aux dispositions subjectives de ceux qui en jouissent, lesquelles varient à l'infini.

Le Bien, de soi, est appelé à engendrer le plaisir, il en est la mesure, à ce point qu'il peut y avoir un plaisir qui soit le bien suprême, s'il existe un Bien suprême. « Ce Bien suprême « consisterait peut-être, dit Aristote, « dans l'acti- « vité normale et libre de toutes nos facultés « réunies, ou du moins dans l'acte d'une seule [1]. » Et voilà précisément le plaisir qui égalerait le Bien suprême.

Par là, Aristote ne paraît pas du tout conclure à l'identité absolue du plaisir et du Bien suprême. Sa conclusion au contraire est restreinte au seul bien qu'il suppose être le Bien suprême, savoir l'exercice normal de nos facultés réunies, ou de l'une d'elles. S'il arrive que cet exercice ne soit pas entravé, alors le plaisir qui en résultera pourra être appelé le Bien suprême, comme l'acte lui-même d'où il découle. Mais jamais le plaisir ne se confondra avec l'acte, l'effet avec sa cause.

Cette conclusion d'ailleurs toute hypothétique répond parfaitement à la distinction posée par Aristote au début de cette discussion entre le Bien considéré en lui-même, abstraction faite

[1] *Eth. Nic.*, H. 14, 1153^b, 7-12.

des dispositions subjectives de tel ou tel, et le Bien considéré relativement à ces dispositions. Supposez un Bien, par exemple l'exercice de nos facultés, dans un individu où cet exercice ne soit pas entravé, le plaisir qui en résultera participera de l'excellence de ce Bien ; et puisque ce Bien sera le Bien suprême, le plaisir dont il sera la source pourra être dit aussi le Bien suprême. Mais ce ne sera pas à proprement parler le Bien suprême ; il ne le sera que par participation, ou si l'on veut par extension.

Dans ce cas, nous ne voyons pas qu'il y ait opposition de doctrine entre la théorie du plaisir du Livre VII, et celle du Livre X de l'*Éthique à Nicomaque.*

Celle du livre X est peut-être développée d'une manière plus formelle, moins dialectique ; les mots ἀγαθόν, εὐδαιμονία, ἡδονή y ont peut-être aussi leur sens respectif mieux précisé ? Mais de là à une contradiction, il y a loin.

Aussi bien nous ne pensons pas qu'on puisse s'autoriser de ce manque de précision dans les termes pour refuser au Livre VII tout entier une origine nicomachéenne, et croire à une transposition du Livre VI de la *Morale à Eudème* dans l'*Éthique à Nicomaque.*

Nous estimons au contraire que les chapitres XI, XII et XIII du Livre VII de l'*Éthique à*

Nicomaque lui ont appartenu originairement, comme d'ailleurs tout le Livre, et qu'ils ont été transportés textuellement dans la *Morale à Eudème* par Eudème lui-même, si l'on admet avec Spengel et les autres, que c'est lui qui a copié, sans doute pour son usage personnel, l'*Éthique à Nicomaque*.

Il faut en dire autant, dans leur ensemble, des Livres V et VI. Il subsiste bien quelque doute au sujet de tel ou tel passage ; mais aucun d'eux n'offre de difficulté pareille à celle que nous venons d'exposer. De telle sorte qu'on peut admettre, avec beaucoup de vraisemblance historique, que les trois Livres communs aux deux Morales ont appartenu d'abord à *l'Éthique à Nicomaque*, et que de là ils ont passé plus tard dans la *Morale à Eudème*.

Eudème n'a pas jugé à propos d'y changer quelque chose, alors qu'ailleurs, comme nous l'avons exposé, il s'est permis quelques retouches personnelles, qui détonnent un peu avec le reste du système.

Maintenant résumons ce débat, et proposons nos conclusions.

1° L'*Éthique à Nicomaque* est certainement d'Aristote, et les Livres V, VI et VII en ont vraisemblablement fait partie à l'origine. Les difficultés relatives à tel ou tel point secondaire

peuvent s'expliquer par le mauvais état des manuscrits qui nous ont été transmis. Ces manuscrits, qu'on regarde généralement comme des cahiers de cours, ne sont pas infaillibles [1]. Même sous la dictée du Maître, les meilleurs élèves commettent des lapsus. Si l'on prend garde que ces cahiers eux-mêmes ont dû passer par les mains de nombreux copistes, sans doute plus soucieux de rassembler le tout que d'en critiquer les parties, on aura moins de peine à admettre cette conclusion.

2° La *Morale à Eudème* est postérieure à l'*Éthique à Nicomaque*. Eudème, ou peut-être un autre disciple d'Aristote, contemporain d'Eudème, a recopié pour son compte personnel, l'œuvre du Maître, en se permettant de-ci de-là quelques retouches personnelles, par exemple sur l'idée du bonheur, sur celle de Dieu, mais en poussant d'ordinaire le soin de suivre Aristote jusqu'au scrupule, jusqu'à la servilité.

3° La *Grande Morale* n'est certainement pas d'Aristote. Elle n'est qu'un long résumé des deux autres, surtout de l'*Éthique à Nicomaque*. On y rencontre déjà des traces de la doctrine Stoïcienne.

[1] Filkuka, *Die metaph. Grundlagen der Ethik bei Arist., zur Einführung*. — Wien, 1895, p. 2.

4° Quant au petit traité *Des Vertus et des Vices*, il faut décidément le ranger, avec Ed. Zeller, parmi les ouvrages dont l'origine aristotélicienne est inadmissible, ou du moins très douteuse.

Pour rester dans l'esprit de ces conclusions, nous nous en tiendrons donc exclusivement au texte de l'*Éthique à Nicomaque*.

CHAPITRE II

DE LA SCIENCE MORALE

I

LA MORALE EST UNE SCIENCE

Au moment où la Morale tend de plus en plus à devenir « positive », à se détacher des principes métaphysiques auxquels jusqu'à présent on l'avait comme suspendue, il n'est peut-être pas inutile de jeter un regard en arrière, et de voir comment, à près de vingt siècles d'intervalle, le plus grand intellectuel de l'antiquité, Aristote, s'est posé le difficile problème de la Morale comme science.

« La Morale, écrit M. Lévy-Bruhl, — si l'on « entend par là l'ensemble des devoirs qui s'im- « posent à la conscience — ne dépend nullement « des principes spéculatifs qui la fonderaient, ni « de la science que nous pouvons avoir de cet « ensemble. Elle existe *vi propria*, à titre de « réalité sociale, et elle s'impose au sujet indi-

« viduel avec la même objectivité que le reste « du réel. Les philosophes se sont imaginés « parfois que c'étaient eux qui fondaient la « Morale ! pure illusion, inoffensive d'ailleurs, « et dont il leur a fallu revenir...

« On ne « fait » pas la morale d'un peuple « ou d'une civilisation, pour cette raison qu'elle « est déjà toute faite. Elle n'a pas attendu, pour « exister, que des philosophes l'eussent cons- « truite ou déduite. Mais de même que les lois, « une fois découvertes, nous procurent le moyen « d'intervenir naturellement, et à coup sûr, dans « la série des phénomènes physiques, en vue « de certaines fins que nous désirons atteindre, « de même, la connaissance des lois sociolo- « giques nous conduirait à un art moral ration- « nel, qui nous permettrait d'améliorer, jusqu'à « un certain point, la réalité sociale où nous « vivons [1]. »

Et M. Lévy-Bruhl d'ajouter : « Il n'est pas « étonnant que l'effort philosophique pour « donner une explication rationnelle des faits « moraux et des règles morales soit resté très « longtemps et reste encore associé à des élé- « ments irrationnels. L'attitude scientifique ne

[1] Lévy-Bruhl, *La Morale et la Science des Mœurs.* — Paris, Alcan, 1903 ; p. 131-132.

« pouvait être prise que très tard ; il fallait toute « une série de transitions successives, dont nous « voyons sans doute les dernières. De même que « la Physique a gardé pendant de longs siècles « les traces de la métaphysique, qui lui a donné « naissance, de même l'étude rationnelle de la « réalité morale ne s'est différenciée que lente- « tement de la « métamorale ». Ajoutez que la « courbe de cette évolution n'est pas simple, et « ne représente certainement pas un progrès « ininterrompu. Au jugement de la plupart des « historiens, la morale antique, dans la période « proprement grecque, *était plus dégagée d'élé- « ments religieux et surnaturels* que ne l'a été « la morale philosophique des modernes, du « moins jusqu'à notre temps [1]. Ce qui a man- « qué avant tout aux anciens pour constituer « une science proprement dite des choses mo- « rales, c'est une *méthode inductive rigoureuse, « dont leur dialectique occupait la place* : mais « où auraient-ils pris l'idée d'une semblable « méthode, puisqu'elle leur faisait défaut même « en physique [2] ? »

Il est vrai, comme nous le verrons plus tard, que la morale d'Aristote par exemple, n'a pas

[1] Brochard, *La morale ancienne et la morale moderne. — Revue philosoph.*, liv. I ; janvier (1901).

[2] Lévy-Bruhl, ouv. cité : p. 93-94.

le caractère « transcendant » de la morale chrétienne, ou des autres qui s'y rattachent ; qu'elle se développe du commencement jusqu'à la fin avec une parfaite sérénité, sans qu'on y voie jamais intervenir, au moins directement, ni la préoccupation de la vie future, ni celle d'un Dieu administrateur de sanctions post-terrestres. C'est une morale nettement « immanente », bien qu'*objective*, dont la sphère d'activité n'a, en fait de limites ou d'extension, que celles de la conscience individuelle elle-même.

Mais est-il aussi certain que ce qui a manqué avant tout aux anciens, Aristote y compris, pour constituer une science proprement dite des choses morales, c'est une méthode inductive rigoureuse, dont leur dialectique occupait la place ?

Parlant d'Aristote, M. Lévy-Bruhl avoue que « l'antiquité n'a pas produit d'esprit plus ferme « dans sa conception logique de la science, et en « même temps, plus attaché au réel, plus res- « pectueux des droits des faits et de l'expé- « rience [1] ».

Il reconnaît donc implicitement qu'Aristote tout au moins, parmi les anciens, a fait usage de la méthode inductive. Son induction aurait-

[1] LÉVY-BRUHL, ouv. cité, p. 109.

elle seulement manqué de rigueur, et de ce chef faudrait-il lui dénier toute valeur scientifique?

C'est bien là l'opinion de M. Lévy-Bruhl et de tous les positivistes ; mais nous allons voir qu'elle est contestable.

Comment procède en effet Aristote pour acquérir la science? « Aristote, écrit M. Boutroux, « n'est ni l'idéaliste dogmatique que suppose « Bacon, fabriquant le monde avec les seules « catégories, ni l'empiriste que voient en lui « beaucoup de modernes. Il est observateur, et « il est constructeur ; d'une manière générale, il « allie et combine intimement l'étude scrupu-« leuse des faits, et l'effort pour les rendre intel-« ligibles. *Les faits sont pour lui le point de « départ*, mais il ne s'y tient pas ; il cherche au « contraire à en extraire les vérités rationnelles « qu'il croit à priori y être contenues. Le terme « qu'il a en vue, c'est la connaissance des choses « sous forme démonstrative, c'est-à-dire sous la « forme d'une déduction, où les propriétés de la « chose se connaissent par leur essence même [1].

Nous n'avons pas à refaire ici la théorie de l'induction d'après Aristote. Cependant il ne sera peut-être pas inutile, pour mettre davan-

[1] Boutroux, *La Grande Encyclopédie,* 70me liv., art. *Aristote,* § 4. — Paris. p. 936.

tage en relief le caractère scientifique de sa Morale, de fixer quelques points particuliers de cette méthode, dont il est le premier à avoir énoncé clairement le principe, et pressenti les règles fondamentales.

En réalité, Aristote compte trois sortes d'induction. Deux sont des procédés logiques, savoir l'induction formelle ou complète, et l'induction incomplète ou scientifique. La troisième se confond avec le procédé abstractif; nous lui donnerons le nom d'induction psychologique.

L'induction *complète* est décrite par Aristote dans les *Premiers Analytiques* [1], et dans les *Topiques* [2], là, où il examine tour à tour le côté formel du raisonnement, et les conclusions qui ne dépassent pas la sphère de la probabilité. C'est un procédé logique qui consiste à énumérer tous les cas particuliers dans lesquels un fait se vérifie, à l'effet de pouvoir affirmer d'un *ensemble* ce qui est vrai de toutes ses parties. Ainsi entendue, l'induction est quelque peu opposée au syllogisme : ἡ ἐπαγωγὴ τρόπον τινὰ ἀντίκειται τῷ συλλογισμῷ.

Le syllogisme en effet ne peut se passer d'un

[1] *Anal.*, pr. II, 23, 68b, 13 sqq.
[2] *Top.*, I, 12, 105a, 13.

moyen terme *réel* auquel sont comparés deux extrêmes [1]. Or dans l'induction complète, le moyen terme n'est qu'*apparent* : il consiste dans une simple substitution de mots. Et de fait, quand on a réussi à énumérer toutes les parties d'un ensemble, qu'a-t-on besoin d'un moyen terme pour affirmer de cet ensemble ce qu'on a vérifié de toutes ses parties ?

Aussi bien si l'on accorde qu'en théorie cette induction conclut logiquement, il faut reconnaître qu'en pratique elle n'a qu'une valeur provisoire, utilitaire, mais nullement scientifique. Car, ne l'oublions pas, elle s'exerce en matière contingente. Or, en pareille matière, comment s'assurer jamais, par la simple observation des faits, que tous les faits ont été observés, et que l'observation en a été rigoureuse ?

D'ailleurs Aristote lui-même s'est parfaitement rendu compte de l'insuffisance de ce procédé d'énumération. Pour suppléer au défaut presque inévitable du dénombrement incomplet, il fait appel soit au jugement des sages [2], soit à ces débats contradictoires, ou « apories », dont

[1] *Anal., pr.,* II, 23.

[2] *Top.,* VIII, ch. XI. — ZELLER, *Die Phil. der Griechen,* II, 2. p. 243, sqq.

il a toujours soin de faire précéder ses recherches dogmatiques [1].

Ce n'est pas assez dire encore. Après avoir posé scrupuleusement les règles de ce premier procédé inductif, il comprend qu'on ne doive pas y enfermer la science, de peur de la laisser s'échapper bientôt par les fissures ; il constate que la véritable source du progrès scientifique n'est pas l'observation pure et simple des phénomènes ; qu'il faut y joindre une méthode plus compliquée, *la méthode expérimentale*, dont il entrevoit déjà le principe logique qui devra inspirer et diriger ses recherches, mais sans pouvoir en faire encore lui-même une application minutieuse et vraiment féconde.

Voici ce qu'il écrit à ce sujet dans les *Derniers Analytiques*, là où, laissant de côté les conclusions probables, il traite de la science certaine, ou connaissance par les causes. Le problème délicat à résoudre est celui de la formation des principes. « Les sensations réitérées, dit-il, lais-
« sent après elles des souvenirs, et les souvenirs
« engendrent l'expérience. Or, l'expérience, grâce
« à la faculté d'abstraire que possède l'âme
« humaine, nous fait dégager des choses singu-

[1] *Mét.*, II, c. 1, 995^a, 27 : Ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς.

« lières, τὸ ἓν παρὰ τὰ πολλά, l'*un*, rapporté à un « grand nombre de sujets, bref, l'universel. Or, « une nature abstraite, en relation avec un « nombre indéfini de types individuels, c'est un « principe de science ou d'art [1]. »

N'était-ce pas établir en termes précis le principe même de l'induction scientifique ? Nos savants modernes qui, depuis Claude Bernard et Pasteur surtout, ont illustré cette méthode par leurs découvertes merveilleuses, n'ont pas eu d'autre souci que celui d'Aristote : dégager une loi générale, l'*un*, des phénomènes particuliers qu'ils soumettaient à leur expérience [2]. Seulement, ils s'y sont employés d'une autre manière, et ont serré de plus près les phénomènes pour leur arracher leur secret. Au procédé abstractif, dont beaucoup méconnaissent le mécanisme psychologique, ils ont substitué l'expérimentation, faisant tour à tour usage, selon les cas, des méthodes inductives de concordance, de différence, des variations concomitantes, et des résidus.

Mais cela même était-il si nouveau ? A qui regarde d'un peu près, le passage des *Derniers Analytiques*, II, 19, apparaîtra comme une

[1] *Anal.*, II, c. XIX.

[2] CLAUDE BERNARD, *Introduction à la médecine expérimentale*. — Paris, Poussielgue, 1900, p. 24.

application de la méthode de *concordance* : au ch. v du même ouvrage, il est aussi fait mention de la méthode de *différence* [1].

« Malheureusement, comme le remarque Mer-
« cier, le principe dont Aristote avait ainsi
« compris la puissance, il était quasi incapable
« de s'en servir, parce que les moyens de dis-
« cerner, en pratique, entre une coïncidence
« fortuite et une « liaison naturelle » lui faisait
« le plus souvent défaut. En effet, lorsqu'il s'agit
« de fixer l'existence d'une loi déterminée de la
« nature, rien ne sert de dire en termes géné-
« raux : une cause nécessaire ne peut amener
« soit un effet contraire à sa tendance natu-
« relle, soit un effet qu'elle n'est pas naturelle-
« ment déterminée à produire..... Cet adage
« permet bien de conclure que, *s'il* existe des
« causes nécessaires, prédisposées par une ten-
« dance interne à produire des effets déterminés,
« ces effets se produiront régulièrement et s'ex-
« primeront en « *lois* » : mais il n'autorise ni
« l'affirmation *catégorique* qu'il existe des prin-
« cipes de finalité interne dans la nature, ni,

[1] Δῆλον ὅτι ὅταν ἀφαιρουμένων ὑπάρξῃ πρώτῳ. οἷον τῷ ἰσοσκελεῖ χαλκῷ τριγώνῳ ὑπάρξουσι δύο ὀρθαί. ἀλλὰ καὶ τοῦ χαλκοῦν εἶναι ἀφαιρεθέντος καὶ τοῦ ἰσοσκελές. Ἀλλ' οὐ τοῦ σχήματος ἢ πέρατος. Ἀλλ' οὐ πρωτον. Τίνος οὖν πρώτου ; εἰ δή τριγώνου. κατὰ τοῦτο ὑπάρχει καὶ τοῖς ἄλλοις. καὶ τουτου καθόλου ἐστὶν ἡ ἀπόδειξις : *Anal.*, II, c. v. 74ᵃ, 37. sq.

« moins encore, l'affirmation *certaine* que telle « ou telle conjonction plusieurs fois observée de « deux faits particuliers est *une* des lois exis- « tantes de la nature [1]. »

Aussi concédons-nous qu'Aristote, après avoir énoncé le principe de l'induction scientifique, n'en a pas saisi la signification plénière, ni pratiqué une application stricte.

Mais, — et nous rentrons ici dans le vif de notre sujet — s'il faut le regretter avec M. Lévy-Bruhl pour le développement des sciences physiques en particulier, la chose a beaucoup moins d'importance en ce qui concerne la science morale, où le procédé abstractif, autrement dit l'induction psychologique, peut être substituée avantageusement à l'induction scientifique. En voici la raison :

Quoi qu'en dise M. Lévy-Bruhl [2], le fait

[1] Mercier, *Logique*, 4me éd.; Louvain, 1905, p. 330, sqq.

[2] Lévy-Bruhl, ouv. cité ; *loc. cit.* « Sans supposer un parallélisme exact entre le développement de la science de la « nature physique, et celui de la science de la nature morale, « ne semble-t-il pas que la seconde présente aujourd'hui un « certain nombre de traits que l'on constate chez la première, « dans sa période antique ? N'a-t-elle pas cherché jusqu'à « présent, plutôt à comprendre qu'à connaître ? Ne consi- « dère-t-elle pas comme suffisamment connu ce qu'elle pense « avoir compris ? Ne va-t-elle pas, elle aussi, des problèmes « les plus généraux aux questions plus particulières ? Ne « reste-t-il rien de mystique ni de religieux dans la façon dont « son objet lui apparaît ? »

moral est en effet d'autre *essence* que le fait physique. D'abord il a son centre de production en nous, et non en dehors de nous ; c'est nous qui le créons en partie, en lui donnant d'être moral ; par suite, la connaissance que nous en avons est plus directe, plus immédiate ; elle s'acquiert autant par *intuition* que par *expérimentation.*

En outre, du fait même de son « extériorité », le phénomène physique est relativement à nous très complexe ; nous le résolvons difficilement en ses éléments simples ; nous ne sommes même jamais certains de sa « résolution » définitive, et nous ne pourrions affirmer, sans outrepasser les droits de l'expérience, ni que nous l'avons atteint dans sa moëlle, ni qu'il ne soit plus ultérieurement susceptible d'analyse.

Au contraire, le phénomène moral est très simple dans son fond, en dépit de ses variations de surface, et c'est du dedans et non du dehors qu'il faut le regarder pour l'analyser. Sa simplicité lui vient précisément de l'agent moral qui le produit. Car aussi longtemps que celui-ci restera un être raisonnable et libre [1], il marquera tous

[1] *Éth. Nic.*, E, 6, 1131^a, 28 ; ἐλευθέριος, ἐλευθεριότης = 1103^a, 6 ; 1107^b, 8, sq. 1108^b, 22, sq. ; 32 ; 1115^a, 20 ; 1158^a, 21 ; 1176^b, 20 ; 1178^a, 28 sq. ; 1178^b, 14 ; 1179^b, 8, opposé à ἀνδραποδώδης, esclave.

ses actes de la même empreinte et en fera des phénomènes à part, irréductibles à d'autres. Extérieurement les mœurs pourront évoluer et s'enrichir du progrès des siècles ; en réalité, toutes celles d'une même catégorie se reconnaîtront toujours à la même marque, dont l'original ineffaçable est inhérent à la nature humaine.

C'est pourquoi l'abstraction, qui a un rôle très restreint dans les sciences physiques, grâce à la complexité des phénomènes auxquels on l'applique, reprend tous ses droits en *Morale*, à raison de la simplicité « radicale » des phénomènes moraux.

Prenons un exemple. Il est certain que, depuis Aristote, les relations de justice entre les hommes ont subi toutes sortes de fluctuations ; nous avons de nos jours sur le rôle de l'État dans la société, sur la constitution de la famille, sur la solidarité, sur l'esclavage, des manières de voir alors insoupçonnées. Est-ce que le sentiment de la justice a été ébranlé pour autant, et à jamais rayé de la conscience morale ? Est-ce qu'au contraire la doctrine de l'égalité, considérée déjà par Aristote comme le fondement absolu de la justice [1] a jamais été plus en honneur que de nos jours ? Conçoit-on

[1] *Éth. Nic.*, E. 5. 1131^a. 1-9. Cf. notre *Lexique* : Δίκαιος.

enfin un monde où l'inégalité lui serait substituée ?

C'est que la justice, ou plutôt ses manifestations rentrent dans la catégorie de ces phénomènes à deux faces dont nous venons de parler. A côté de la justice extérieure, légale, qui est essentiellement changeante, il existe une justice intérieure « naturelle, qui a partout la même « force et ne dépend pas de l'opinion des « hommes [1]. » Cette justice naturelle, nous pouvons facilement l'abstraire des différents cas particuliers où elle se concrétise, soit que nous nous en tenions pour cela à une expérience intime, personnelle; soit que nous en suivions la trace dans l'humanité. Alors elle nous apparaîtra comme une de ces lois générales qui permettent à la science morale de se construire et de se fixer d'une manière définitive; car, selon le mot du Philosophe, rien ne peut prévaloir contre le *droit naturel* [2].

A vrai dire, ce qui déroute le savant dans

[1] *Éth. Nic.*, E, 10, 1134^b : *τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μή.*

[2] « On ne conçoit pas un mode de vie humaine, dit Aristote, « où le meurtre, la calomnie, l'adultère, et même la prostitu- « tion des esclaves soient érigés en principe », *Polit.* Δ, 2, 1289^a, 38-41 : 1289^b, 1-3. — *Éth. Nic.*, E, 14, 1137^b, 11-34 : *καὶ ἔστιν αὕτη ἡ φύσις ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς, ἐπανόρθωμα νόμου.* — *Rhet.*, A, 13, 1373^b, 1-17 ; *ibid.*, 15, 1375^a, 22-35 ; 1375^b, 1-2.

l'analyse scrupuleuse des phénomènes physiques, c'est peut-être moins encore la complexité de ces phénomènes que les exceptions sans cesse renaissantes à la loi qu'il a découvertes pour les rendre intelligibles. Ces exceptions n'ont finalement leur explication que dans une autre loi, d'un cadre plus général, où elles rentrent à titre de phénomènes réguliers. La découverte de cette loi est elle-même provisoire et hypothétique ; du moins on ne peut affirmer avec certitude que ce soit une loi absolue et intangible.

Il n'en va pas ainsi en Morale, où les exceptions aux principes régulateurs de l'activité humaine ne sont qu'apparentes. En effet si, comme le veut Aristote, c'est la liberté qui donne aux actes humains d'être des phénomènes moraux, qu'elle s'exerce conformément ou non à ces principes, dans le sens de la vertu ou du vice, nous ne sortons pas pour cela du domaine de la moralité. Le contraire d'un acte bon, un acte mauvais, à la seule condition d'être libre, demeure un acte moral ; il est soumis, pour être jugé, à l'ensemble de ces lois générales que nous extrayons des mœurs, et qui sont destinées à régler l'usage de notre liberté.

Ces lois sont sans doute *à priori*, mais pas au sens positiviste du mot. Car nous les tirons de l'expérience, de la réalité morale donnée.

Du reste, lorsqu'il s'agit d'établir ces lois, que reproche-t-on au procédé abstractif qui ne soit aussi un grief contre l'induction scientifique elle-même ?

Le grand inconvénient d'une science qui s'appuie sur des principes abstraits, ou généraux, nous dit-on, est d'être en dernière analyse une science déductive, *à priori*. Soit, mais toutes les sciences inductives, même les sciences naturelles et physiques, sont logées à la même enseigne ; elles ont leur couronnement complet dans la déduction ; elles se ramènent à un syllogisme dont le principe de causalité est la majeure inavouée, mais toujours sous-entendue.

C'est parce qu'il *croit* à la valeur universelle et absolue du principe de causalité, ou encore au déterminisme des lois de la nature, qu'un physicien élève le fait dominateur, l'antécédent nécessaire révélé par l'expérimentation, à la hauteur d'une loi générale [1].

On n'y prend pas assez garde lorsqu'on parle de « méthode inductive rigoureuse », et c'est peut-être là la source de tous les malentendus et de tous les conflits relatifs à l'induction.

Vouloir ramener la méthode expérimentale ou syllogisme à la déduction, cela paraît à beau-

[1] CLAUDE BERNARD, ouv. cité, pp. 60, 63, 69, 78, etc.

coup de nos savants modernes d'une naïveté colossale, qui les fait hausser les épaules, ou esquisser un sourire de pitié. Pourquoi ? « Ou « bien c'est qu'ils confondent le raisonnement « inductif avec l'induction complète, simple « énumération de faits particuliers. Les positi- « vistes sont logiquement conduits à tomber « dans cette confusion » ; ou bien « ils ne voient « dans l'induction scientifique elle-même que « l'aspect le plus apparent, les observations ou « expériences initiales [1]. »

Maintenant que nous sommes renseignés sur le rôle et la valeur de l'induction psychologique, d'après Aristote, nous pouvons déjà entrevoir à quel titre, selon lui, la Morale pourra devenir une science. Il lui faudra, pour cela, partir de l'expérience, et aboutir à des principes généraux qui expliquent la réalité morale et la rejoignent pour la régler. Inductive à son point de départ, elle sera déductive à son point d'arrivée. « Le « syllogisme et l'induction sont entre eux, selon « Aristote, comme l'ordre de la nature et de la « connaissance humaine. En soi, le syllogisme « est plus intelligible ; pour nous l'induction est « plus claire. Le syllogisme part du général. Or, « il est impossible de prendre connaissance du

[1] Mercier, *Logique* : 4[me] édit., Louvain 1905 ; p. 333.

« général sinon par induction [1]. *Non que les « principes généraux reposent sur la sensation « et l'induction comme sur leur fondement*. « mais c'est l'induction qui nous présente ces « principes ; c'est elle qui nous fournit les élé- « ments intelligibles que le νοῦς reconnaît comme « nécessaires et vrais [2]. »

Dès lors la morale qui, en un sens, s'oppose le plus à la morale des positivistes, la méthode qui est comme le contre-pied de la leur, ce n'est ni la morale, ni la méthode d'Aristote, mais bien l'Éthique d'un Spinoza par exemple, où l'expérience n'a aucune part, à aucun moment de sa construction géométrique.

Le livre débute par l'hypothèse moniste que

[1] ARISTOTE : *Éth. Nic.* : Ἐπαγωγή : 1098^{b}, 3 ; 1139^{b}, 23-31. *Top.* I, 10, sq. : ἐπαγωγή ...ἀπὸ τῶν καθέκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος.

[2] BOUTROUX, ouv. cité, *loc. cit.*, p. 938. — Cf. *Lexique* : Διάνοια.

UEBERWEG-HEINZE, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, I, B. S. 245 ; § 48. — Berlin, 1903. « An sich ist der « eigentliche Syllogismus, der vermöge des Mittelbegriffs für « den untersten den höchsten als Prädicat erschließt (ὁ διὰ « τοῦ μέσου συλλογισμός), strenger, der Natur nach früher und « beweiskräftiger (φύσει πρότερος καὶ γνωριμώτερος. *Anal. pr.*, « II, 23 ; βιαστικώτερον καὶ πρὸς τοὺς ἀντιλογικοὺς ἐνεργέστερον, « *Top.*, I, 12) ; der inductive Schluß aber ist für uns deut- « licher (ἡμῖν ἐναργέστερος, *Anal.* II, 23 ; πιθανώτερον καὶ « σαφέστερον καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον καὶ τοῖς « πολλοῖς κοινόν. *Top.*, I, 12). Es sind überhaupt (*Anal.* post., « I, 2.) πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ εγγύτερον « τῆς αἰσθήσεως, ἁπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρώτερον. »

l'on sait, et qui doit servir de cadre unique et fixe à la multitude mouvante des phénomènes moraux. Mais cet effort prodigieux de construction et de déduction n'aboutit pas ; la réalité morale glisse à travers le cadre idéal sans pouvoir s'y adapter. On n'encadre pas ainsi la vie tout d'un bloc. Il y a entre le monde « méta-moral » où plane la pensée de Spinoza, et le monde réel qu'il cherche à rejoindre, pour le régir par des lois *à priori*, une solution de continuité. Le pont qui devait relier ces deux mondes n'a pas été jeté, et il ne pouvait pas l'être.

C'est en effet à partir de l'expérience seulement, de la réalité morale donnée, qu'on peut construire une science morale. Et le grand mérite d'Aristote est de l'avoir compris. « Il « faut, dit-il, que celui qui doit se faire une idée « suffisante du beau, du juste, et en général des « choses politiques, soit très attentif aux mœurs. « Car « ce qui est », voilà le principe ; et s'il « apparaissait suffisamment, le « pourquoi » ne « servirait à rien. Mais celui (qui le connaîtrait) « aurait de ce chef, ou bien saisirait facilement « les principes [1]. »

[1] *Éth. Nic.*, A. II, 1095 *b*, 4-9 : διὸ δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἦχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὅλως τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον

La morale d'Aristote s'appuie donc sur l'expérience [1]; mais elle ne s'y cantonne pas. Les phénomènes moraux ne sont pour ainsi dire que le tremplin d'où elle s'élance pour atteindre aux principes généraux, qui serviront ensuite de règles à la pratique. Evidemment cette manière d'entendre l'induction emprunte au système aristotélicien de la connaissance son cachet tout particulier. Mais cela ne lui ôte rien de sa valeur scientifique. Car l'universalité des principes auxquels elle aboutit n'en fait pas des cadres vides. Ayant leur fondement dans les choses, ils sont pleins de la réalité d'où l'intelligence les abstrait, et qu'ils rejoignent après coup pour l'assouplir et la dominer. « Ces prin-« cipes ne sont ni innés, ni reçus du dehors « purement et simplement. Il y a en nous une « disposition à les concevoir ; et, par l'effet de « l'expérience, cette disposition passe à l'acte. « C'est en cela, en définitive, que consiste l'in-« duction, et ainsi c'est par induction que nous

ἱκανῶς· ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι, καὶ εἰ τοῦτο φαίνοιτο ἀρκούντως, οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι· ὁ δὲ τοιοῦτος ἢ ἔχει ἢ λάβοι ἂν ἀρχὰς ῥᾳδίως.

Sur τὸ ὅτι καὶ τὸ διότι, cf. *Éth. Nic.*, 1098^b, 1, sqq. ; *Anal. pr.* II, 2, 53^b, 9. — *Métaph.*, I, 1, 981^a, 29.

[1] *Éth. Nic.*, ἐμπειρία, ἔμπειρος, 1103^a, 16, 1116^b, 3 ; 1141^b, 18 ; 1142^a, 14, sqq., opposé à ἀφαίρεσις (abstraction) 1143^b, 11, sqq. ; 1158^a, 14 ; 1180^b, 18 ; 1181^a, 2, 10 ; 1181^b, 5. — *Métaph.*, I, 1, 918^a, 1.

« connaissons les premiers principes propres à « chaque science [1]. »

Les positivistes se font une toute autre idée de la méthode inductive. L'expérience y joue un rôle prépondérant, sinon exclusif. En morale, comme en physique, l'important est d'arriver à la connaissance de certaines lois générales, qui permettent d'intervenir naturellement, dans la série des phénomènes, en vue de certaines fins à réaliser. On vise à créer « un art moral rationnel », suivant l'expression de M. Lévy-Bruhl, bien plus qu'à constituer une science proprement dite des mœurs. D'ailleurs comment une loi qui n'est que la généralisation de l'expérience, pourrait-elle prétendre à une rigueur scientifique ? Sa valeur, comme principe régulateur des mœurs, est en raison directe du nombre des phénomènes observés, ni plus ni moins. Or l'observation des phénomènes moraux, des cas de conscience est illimitée. Se borner à en « connaître » le plus possible sans vouloir en « comprendre » aucun, c'est se résigner d'avance à la faillite de la science morale. Et il faut reconnaître que les positivistes sincères n'y contredisent pas. « Plus la recherche « scientifique accroîtra notre connaissance de

[1] Boutroux, ouv. cité, *loc. cit.*, § 7, p. 939.

« la réalité sociale, écrit M. Lévy-Bruhl, et plus « notre pratique perdra de sa sûreté primitive, « plus nombreux se dresseront devant notre « conscience les problèmes dont nous n'aurons « pas la solution. Bon gré, mal gré, il faut nous « y attendre [1]. ».

Non seulement donc, du point de vue positiviste, il n'y a pas, et il ne peut y avoir de morale théorique, mais il n'y a même pas de morale pratique. Car le passé n'engage pas nécessairement l'avenir. La conscience morale d'aujourd'hui, à ne considérer les cas dont elle est le siège que dans leur « extériorité », au lieu de remonter à leur source, ne ressemble pas à celle d'hier, et n'annonce pas celle de demain. Dès lors, c'est indéfiniment qu'il faudra se contenter, pour agir, de solutions approximatives et provisoires, à défaut d'autres ; et la science morale ne sera plus qu'un mot, une étiquette sur une collection de phénomènes, appelés encore moraux on ne sait trop pourquoi. Du moins, elle se ramènera pour chacun de nous à *l'art* de vivre sa vie au mieux des circonstances, sans autre principe de direction que la volonté de bien vivre, et d'échapper autant que possible aux complications que la vie tient toujours

[1] Lévy-Bruhl, ouv. cité, p. 150.

en réserve, en dépit des progrès de la civilisation.

Les positivistes auront beau se récrier; leur manière d'entendre la morale aboutit à cette conséquence. En effet, toute solution provisoire — et d'après eux, il ne peut y en avoir d'autres — est hypothétique. Or, en fait d'hypothèses, chacun reste libre de son choix. En morale, tout de même qu'en physique, si l'induction ne dépasse pas les cas particuliers expérimentés, mais n'en est que la somme, le total, les hypothèses les plus utiles, celles qui serviront à résoudre le plus de cas de conscience, en les rangeant sous une même rubrique, seront pratiquement les meilleures, sinon les plus vraies. Mais encore la valeur utilitaire de l'une ou l'autre de ces hypothèses sera-t-elle relative à l'appréciation subjective d'un chacun, sans qu'il existe d'autre base de cette appréciation que l'intérêt personnel du moment. D'où l'anarchie.

On pourra, il est vrai, pour remédier aux désordres que ne manquerait pas d'engendrer cette conception utilitaire et relativiste de la morale, faire rentrer l'Éthique individuelle dans le moule plus vaste et plus rigide de la sociologie, et, au moyen de lois d'État, subordonner étroitement l'intérêt d'un chacun à

celui de la collectivité. Mais cette manière de « moraliser » les individus ne sera jamais qu'« extérieure ». Pratiquement, la vraie morale, *celle du dedans*, aura cessé d'exister.

Dès le début de l'*Éthique à Nicomaque,* Aristote signale la difficulté qu'il y a à traiter de la réalité morale, à raison de son extrême complexité. Les phénomènes moraux, *vus du dehors*, sont évidemment de tous les plus compliqués. Cela tient à la multiplicité des éléments qui interviennent dans leur production, éléments psychiques, physiologiques et physiques tout ensemble.

« Si l'on arrivait, dit-il, à fournir les explica-
« tions que comporte cette matière (la morale),
« ce serait suffisant. Car l'exactitude ne doit pas
« être exigée la même dans toutes les sciences,
« non plus que dans les œuvres d'artisan. Mais
« le beau et le juste, que vise la politique, souf-
« frent une telle divergence et irrégularité, qu'ils
« semblent ne relever que de la loi, et non de
« la nature [1]. Et cette irrégularité, les biens
« eux-mêmes en sont susceptibles à raison des

[1] Nous l'avons déjà remarqué, tel n'est pas l'avis d'Aristote, puisqu'il distingue entre le droit légal et le droit naturel, celui-ci immuable comme la nature qui le fonde, celui-là sujet à tous les changements à travers les siècles, et d'un pays à l'autre. Cf. *Lexique :* Δίκαιος, N° 1.

« dommages qui en résultent pour beaucoup de « personnes. Car déjà les uns ont péri à cause « de la richesse, d'autres par la bravoure.

« Il faut donc que ceux qui parlent de ces « matières et d'après elles, se contentent de voir « la vérité manifestée en gros et par esquisse, « et que ceux qui traitent des choses contin- « gentes, et d'après elles περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ « ἐκ τοιούτων λέγοντας en tirent les conséquences.

« C'est de cette manière qu'il faut que cha- « cune des choses dont on parle soit acceptée ; « car il est d'un homme discipliné de n'exiger « l'exactitude dans chaque genre, que dans la « mesure où la chose le comporte...

« C'est pourquoi le jeune homme n'est pas « un auditeur convenable de la politique. Il n'a « pas en effet l'expérience des choses de la vie, « alors que les enseignements (de la politique) « ont trait à ces choses et à ce qui s'y rapporte. « De plus, enclin qu'il est à ses passions, il écou- « tera en vain et sans profit, attendu *que la fin* « *(de la politique) est non pas la connaissance,* « *mais la pratique* ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις « ἀλλὰ πρᾶξις.

« Il n'y a pas d'ailleurs de différence entre « celui qui est jeune par l'âge, et celui qui l'est « par le caractère. Car le défaut (de la jeunesse) « ne vient pas du temps, mais du fait de vivre

« selon les passions, et de se précipiter sur « toutes choses. En effet, à ceux-là la connais« sance devient inutile comme à des gens qui « ne sont pas maîtres d'eux-mêmes. Au con« traire pour ceux qui *mettent d'accord leurs « appétits et leurs actes avec la doctrine,* il « serait grandement utile d'être renseigné à ce « sujet [1]. »

Aristote, on le voit, pose tout de suite la question de méthode. La méthode d'une science est commandée par la nature même de l'objet qu'elle étudie ; elle en a la rigidité ou la souplesse. Or, qu'y a-t-il de plus souple à première vue que les actions humaines, dont s'occupe la science morale ? Ne dirait-on pas d'un fleuve dont le flux n'a pas de reflux correspondant, et dont il semble que chaque goutte d'eau ne repasse jamais au même endroit ?

Fort heureusement ce fleuve coule entre certaines rives *naturelles* bien dessinées, d'où le moraliste pourra se placer de façon à en observer le courant, et à prévenir les débordements. La même goutte d'eau — le même fait — ne repasse jamais à la même place, soit ; mais il y repasse des gouttes semblables, des faits analogues.

[1] *Éth. Nic.*, A. 1, 1094^b, 17-23 ; A. 2, 1095^a, 2-15.

Autant il est impossible d'analyser et de connaître chacune des actions humaines en particulier, autant il est possible, sinon facile, d'en dégager certaines lois fondamentales, et nécessaires, en « abstrayant » de leur fréquence.

Dans l'ordre des faits moraux, comme dans l'ordre des phénomènes physiques, la répétition des mêmes faits est subordonnée à la présence de la même loi, découle de la même source. Dès lors tout l'effort de la science morale consiste à abstraire du donné moral, d'une expérience bien faite, des lois de ce genre, et à les coordonner entre elles en vue de la pratique.

Du moins est-ce ainsi qu'Aristote a compris la science morale, et l'*Éthique à Nicomaque* n'est en définitive *que la coordination systématique des principes les plus généraux de l'activité humaine, abstraits de la réalité morale au moyen d'une méthode inductive rigoureuse, et destinés à la rejoindre pour en garantir la rectitude.*

« Sans les sciences historiques, point de science de la « nature morale », déclare encore M. Lévy-Bruhl [1]. » S'il entendait dire par là que la science des mœurs est subordonnée à l'étude du passé humain, il n'exprimerait pas une pensée contraire à celle d'Aristote. Car nul n'a

[1] Lévy-Bruhl, ouv. cité, p. 126.

plus mis à profit, pour construire sa Morale, l'étude des mœurs antiques, et des sociétés où le passé humain se reflétait avec le plus d'éclat. Il suffit de parcourir les dix livres de l'*Éthique à Nicomaque*, et surtout la *Politique*, pour en acquérir la conviction.

Mais M. Lévy-Bruhl entend dire autre chose. A ses yeux, les sciences historiques font plus qu'enrichir l'expérience, en vue d'une science morale à édifier. Elles sont en un sens cette science même, puisqu'elles lui assurent sa valeur comme science. Sans doute c'est là une valeur toute relative; car, d'une part les positivistes n'admettent pas que l'homme existe à l'état de nature fixe, d'essence immuable; d'autre part, le passé vivant s'augmentant sans cesse des ruines du présent, il faut s'attendre tous les jours à voir changer les horizons de la vie morale. Mais enfin cette relativité elle-même les agrée, et nous n'avons pas à leur chercher chicane sur ce point.

La seule chose que nous voulons faire remarquer, c'est que cette façon un peu matérielle de comprendre la « nature morale », et d'entendre sa dépendance vis-à-vis des questions historiques, est complètement étrangère à Aristote.

Celui-ci, encore une fois, ne méconnaît pas l'importance de l'étude de l'histoire pour l'ana-

lyse scientifique des phénomènes moraux ; mais il ne la croit pas absolue. Pour lui l'homme est une *nature* à la fois fixe et mobile [1]. Susceptible d'évolution et de progrès, elle ne l'est cependant pas au point de changer *radicalement*, et de n'être plus demain, ou dans mille ans, rien de ce qu'elle était hier, ou il y a dix siècles [2]. L'expérience nous prouve, au contraire, qu'il y a dans l'homme des principes immuables d'activité, sous les formes les plus diverses que celle-ci peut revêtir extérieurement à des intervalles plus ou moins éloignés, et dans des milieux tout différents.

Les individus peuvent se tromper, par exemple, sur la valeur des biens dont ils poursuivent la réalisation ; celui-ci estimer bon ce que cet autre estimera mauvais ; et le même individu changer plusieurs fois d'opinion vis-à-vis du même bien. « Le fait est que tous nous recherchons le bien [3] », dit Aristote, et cela est une loi indéniable de l'activité humaine.

Les socialistes d'aujourd'hui combattent la propriété individuelle au nom de la justice, et de l'égalité qui lui sert de base ; mais les défen-

[1] *Éth. Nic.*, Γ. 4 ; 1112^a, 31, sqq., φύσις, ἀνάγκη, τύχη, νοῦς — φύσις opposé à νόμος, 1094^b, 16 ; 1133^a, 30.

[2] *Éth. Nic.*, E. 10. 1134^b.

[3] *Éth. Nic.*, A. 2 ; 1095^a, 15 et sqq.

seurs les plus acharnés de la propriété individuelle ne combattent pas autrement la propriété collective. Le sentiment de la justice, sous quelque forme qu'il se manifeste, voilà encore pour Aristote, une loi universelle et immuable de l'activité humaine [1].

Et il en va ainsi de toutes les autres *habitudes* morales qui ont leur *racine* dans la nature raisonnable de l'homme [2], toujours la même au fond, mais assez malléable à sa surface pour subir l'empreinte des siècles, et s'adapter au progrès des mœurs.

Ainsi donc, après avoir fait la part très large à l'expérience, Aristote estime qu'il y a une science morale théorique; il pense que la Morale, si l'on entend par là l'ensemble des devoirs qui s'imposent à la conscience, depend de principes abstraits et généraux qui la fondent, et de la science que nous pouvons avoir de cet ensemble. Elle n'est pas plus l'œuvre des philosophes que des législateurs ; mais elle s'origine tout entière à notre nature [3]. Ce mot de nature (φύσις) est celui qui revient le plus souvent sous la plume

[1] *Éth. Nic.*, E, 5 : 1131^a, 1-9.

[2] *Éth. Nic.*, Ἕξεις φυσικαί, 1144^b, 8 : τὸ μὲν ἀρετὴ φυσική, τὸ δὲ κυρία. 1144^b, 3, sqq., 36 ; cf. 1103^a, 23, sqq., ἀρετὴ ἢ φυσικὴ ἢ ἐθιστὴ τοῦ ὀρθοδοξεῖν περὶ τὴν ἀρχήν. 1151^a, 18, sq. — *Métaph.*, V, 20, 1022^b, 4.

[3] *Éth. Nic.*, A, 1 : 1094^b, 16.

d'Aristote, quand il est question soit de caractériser le bien auquel nous tendons, soit les vertus morales qui nous aident à y tendre [1].

Maintenant il s'agit de savoir si cette science morale, toute théorique qu'elle soit, est une science spéculative ou pratique.

II

LA MORALE EST UNE SCIENCE PRATIQUE

La science, d'après Aristote, peut être envisagée à trois points de vue : *poiétique*, *pratique* et *théorique* [2]. Ravaisson a essayé de mettre

[1] *Phys.*, II, 8, 199ª, 30 : ἐπεὶ ἡ φύσις διττή, ἡ μὲν ὡς ὕλη ἡ δ'ὡς μορφή, τέλος δ'αὕτη... αὕτη ἂν εἴη ἡ αἰτία ἡ οὗ ἕνεκα. — Cf. *Lexique* : Ἕνεκα. Toute la *téléologie* d'Aristote repose sur le concept de nature, à la fois forme (μορφή) et fin (τέλος) d'un être. Cette idée sera longuement développée au chapitre III, *de l'activité morale.* (Cf. inf.)

[2] ARISTOTE, *Mét.*, V, 1 : πᾶσα διάνοια ἢ πρακτική, ἢ ποιητική, ἢ θεωρητική. Cf. *Lexique* : Διάνοια : Ἐπιστήμη : Πρᾶξις et Ποίησις.

1. Θεωρητική.	2. Πρακτική.	3. Ποιητική.
a) φυσική	*a*) ἠθική	τέχναι
b) μαθηματική	*b*) οἰκονομική	
c) θεολογική	*c*) πολιτική	

πρώτη φιλοσοφία.

Cf. VI *Top.*, 6. 244. 36 ; VIII *Top.*, 1, 263. 35 ; VI *Mét.*, 1, 534, 22 ; II. 535, 32-33 ; X *Mét.*, 7, 592. 27.

MARIÉTAN J., *Problème de la classification des sciences.* — Paris, Alcan, 1901, p. 14 sqq.

Les écrits d'Aristote font mention d'un autre mode de répar-

dans tout son jour cette distinction aristotélicienne des trois points de vue de la science. Il note ainsi leur relation : « Ce que l'on connaît « le mieux, c'est ce qu'on a fait : la science « *poiétique* doit être le premier sujet de notre « étude. La science *pratique* exige une maturité « et une réflexion supérieures ; mais elle est plus « facile et plus claire encore que la *spéculation*, « où l'obscurité augmente en raison de la pro- « fondeur. *Poiétique, pratique, spéculative*, voilà « donc l'ordre chronologique. Mais d'un autre « côté la science *poiétique* a son principe dans

tition d'après lequel la Philosophie se divise en spéculative et pratique seulement. Cf. *Top.*, I, 256, 16-17 ; I, *Mét.*, 486. Quelques auteurs, parmi lesquels Zeller, *op. cit.*, II Theil, II Abteilung, p. 183 ; Ueberweg, *op. cit.*, § 47, p. 186, parlent d'un troisième mode de division qu'aurait indiqué Aristote ; ce serait la répartition des sciences en éthiques, physiques et logiques, I *Top.*, 12, 180, 42 sq. Ueberweg, il est vrai, pense qu'il ne s'agit, à l'endroit cité, que d'une pure esquisse. Cet auteur voit dans la division dont nous parlons, une influence des doctrines de Platon : « Eine Eintheilung, dit-il, die nach « der platonischen nahe steht, finden wir in der Topik. » Cette division était-elle bien de Platon ? Ritter et Preller font remarquer, avec raison, que cette division a été attribuée imprudemment à Platon par Diog. Laër., III, 56 ; par Atticus ap. Eus. *Pr. Ev.*, XI, 2, et par Cicéron, I *Acad*, 19. Platon, en effet, ne l'indique nulle part dans ses écrits. Toutefois, ses différents ouvrages pourraient, semble-t-il, se répartir d'après une semblable division. Cf. Ritter et Preller, *Elementa Philosophiæ græcæ*, 8me édit.. Gothæ, 1898, p. 237*a*.

« A notre avis, dit Mariétan, Zeller et Ueberweg ont tort « de voir dans le passage cité d'Aristote, l'indication d'une « division. Le texte allégué ne prouve nullement qu'il soit

« la science *pratique* : car l'art se propose un « but, une fin, et la *science pratique est la* « *science des fins*. A son tour la *pratique n'a* « *son principe que dans la spéculation* : car si « la raison pratique détermine le but, c'est « d'abord la pensée qui le conçoit. De la sorte « la science *spéculative* est la première dans « l'ordre scientifique ; la *pratique* vient en- « suite, et au dernier rang la *poiétique*. L'ordre « logique et l'ordre chronologique sont donc ici « en sens contraire l'un de l'autre [1].

Nous ne croyons pas que Ravaisson ait précisé nettement la différence qu'Aristote établit

« question d'une division des *sciences*, mais bien d'une divi- « sion des propositions d'après les trois degrés de certitude : « morale, physique et logique ou métaphysique. « ’Εστι δ’ὡς « τύπῳ περιλαβεῖν τῶν προτάσεων καὶ των προβλημάτων μέρη « τρία. Αἱ μὲν γὰρ’ ἠθικαὶ προτάσεις εἰσίν, αἱ δὲ φυσικαί, αἱ δὲ « λογικαί. I *Top.*, 12. 180, 42, sq. »

La division des sciences en spéculative, pratique et poiétique a été généralement adoptée par les historiens de la Philosophie : Stöckl, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Mainz, 1888, 3me édit., I, Abt., p. 109 ; Ueberweg, *Grundriß. der Geschichte der Philos. des Altertums*, p. 186, § 47 ; Ritter et Preller, *Historia Philos. græcæ*, p. 294 ; Barthélemy Saint-Hilaire, VII, liv. *Top.*, ch. 1, § 10, note p. 271. t. IV ; Paul Janet, *Histoire de la Philosophie* : Les Problèmes et les Écoles, Paris, 1894, p. 4 ; de Wulf, *Histoire de la Philosophie médiévale*, p. 60. Quant à Zeller, il ne se rallie à aucun de ces modes de division. Pour étudier l'ensemble du système d'Aristote, il se fait une division fondée sur les divers genres d'écrits du Stagérite. Zeller, *op. cit.*, p. 183.

[1] Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. I. — Paris, Picard (1837-46), p. 251-252.

entre la science pratique et la science spéculative. Dire que « la science pratique est la science des fins » c'est user d'un terme équivoque. Il eut mieux valu caractériser ces « fins » qui sont l'objet de la science pratique. D'après le Philosophe ce qui distingue la science spéculative de la science pratique, c'est que la première a pour fin *la connaissance* du vrai, tandis que le but de la seconde, c'est *l'action*, ἔργον [1].

Parlant de la *Politique*, au début de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote déclare « qu'elle se sert, parmi les sciences, de toutes les autres sciences pratiques [2] », et de ce chef il subordonne la science morale individuelle à la Politique.

Il est clair d'après ce passage qu'Aristote entend par science pratique, toute science qui finalement doit servir de règle à la pratique. Un peu plus loin il remarquera que « la fin de la Politique étant non pas la connaissance, mais la pratique [3] » le jeune homme est incapable d'aborder cette science, et d'en tirer profit, enclin qu'il est à ses passions, et n'ayant pas par ailleurs l'expérience des choses de la vie.

[1] ARISTOTE, *Métaph.*, I. 993 : θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια, πρακτικῆς δ'ἔργον.

UEBERWEG-HEINZE, ouv. cité, I, B. ; § 48, p. 242.

[2] *Éth. Nic.*, A, 1, 1094^b, 4 : χρωμένης δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς πρακτικαῖς τῶν ἐπιστημῶν.

[3] *Éth. Nic.*, A, 2, 1095^a, 2-15.

Par là, il établit une distinction très nette entre les sciences pratiques et les sciences spéculatives. Celles-ci ont pour fin le *vrai :* celles-là l'*agir*. L'objet des sciences pratiques, en d'autres termes, se confond avec la fin qu'elles poursuivent. Cette fin, considérée objectivement, c'est leur objet même. Il s'ensuit que la science morale, en dépit de ses théories spéculatives, n'est cependant pas une science spéculative, mais pratique.

Comment résoudre ce paradoxe ? Comment une morale théorique peut-elle rejoindre la pratique ? Comment, en un mot, à l'aide des principes abstraits et généraux de l'agir humain, qui constituent à proprement parler la science morale, régler la réalité morale concrète, telle qu'elle se présente en fait pour chaque individu, à tous les instants de son existence ?

La réponse à cette difficulté est donnée par Aristote au Livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*. Ce livre est admirable d'analyse et de précision. Nous voudrions avoir le loisir de le mettre en entier sous les yeux du lecteur, mais les proportions de ce travail ne nous le permettent pas. Nous nous contenterons donc de donner la suite des idées, en démarquant de leur ensemble les textes les plus saillants et les plus caractéristiques de la morale aristotélicienne.

« Le bien et le mal de l'intellect *spéculatif*, « commence par dire Aristote, de l'intellect qui « n'est ni *pratique*, ni *poiétique*, consiste dans « le vrai et le faux ; c'est là, en effet, l'œuvre « (propre) de tout intellect, tandis que la vérité « de l'intellect qui est à la fois pratique et spé- « culatif, consiste à être conforme à l'appétit « droit [1]. »

Cette distinction entre l'intellect spéculatif et l'intellect pratique est capitale dans la morale aristotélicienne. Aristote n'entend pas dire par là que nous ayons à notre service deux intellects réellement distincts, dont l'un ne s'adonne qu'à la pensée pure, et l'autre exclusivement à l'action. Nous n'avons qu'un intellect, mais dont la fonction se dédouble suivant les exigences successives de la pensée ou de l'action ; selon qu'il s'agit de philosopher ou simplement d'agir [2]. Dans le premier cas l'intellect est dit spéculatif ; dans le second, pratique.

Or la science morale a ceci de particulier qu'elle postule à elle seule ces deux fonctions

[1] *Éth. Nic.*, Z. 2, 1139^a, 27 : τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τἀληθές ἐστιν καὶ ψεῦδος· τοῦτο γάρ ἐστιν παντὸς διανοητικοῦ ἔργον. τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.

[2] *Éth. Nic.*, 1144^b, 15 : 1145^a, 7 : 1177^a. 5 : 1177^b, 28 : 1178^a. 20. Cf. *Lexique* : Διάνοια.

intellectuelles. Une fois construite par l'intellect spéculatif, à l'aide des procédés d'analyse et d'induction que nous avons indiqués, l'intellect pratique se charge, pour son compte et à sa manière, d'en appliquer les lois abstraites et immuables à la réalité concrète et mouvante. Au fond cela revient à dire que nous avons besoin de « connaître » les lois de l'agir humain avant de nous « en servir ». Et comme en définitive la fin de la Morale est non pas la « connaissance », mais la « pratique [1] », il s'ensuit, à raison même de cette fin ultérieure, qu'elle est une science plutôt pratique que spéculative.

Mais qu'on veuille bien le remarquer. Loin d'être étrangère à la Morale, la spéculation, pour Aristote, y est intimement liée ; elle est comme le réservoir où la Morale vient puiser ses principes. Et à notre avis ce qui séparera à jamais l'Éthique aristotélicienne des autres morales grecques qui l'ont précédée ou suivie, c'est ce point de vue franchement *intellectuel* auquel s'est placé le Philosophe pour la bâtir.

Le point de vue de Socrate est tout autre. Quand il fonde sa morale, il obéit avant tout à des préoccupations d'ordre pratique [2]. Ce

[1] *Éth. Nic.*, A, 2, 1095^a, 2-15.

[2] Janet et Séailles, *Histoire de la Philosophie.* — Paris, Delagrave, 1887, p. 917.

qu'il veut, c'est remédier au plus tôt à cette sorte d'anarchie intellectuelle, dans laquelle les Sophistes viennent de précipiter ses concitoyens, en se constituant les apologistes officiels du scepticisme. Mais, comme tous les réactionnaires, Socrate dépasse la mesure. Sous prétexte de consolider le monde de l'action en l'appuyant au monde des idées dont on l'a violemment détaché, il en arrive à mêler ces deux mondes, à substituer l'un à l'autre. Il soutiendra, par exemple, que la vertu se ramène à la science, et la science à la vertu λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι [1].) Socrate en réalité n'est pas un intellectuel qui fait de la morale au nom d'une métaphysique établie ; c'est bien plutôt un moraliste qui est amené, au nom de ses préoccupations morales elles-mêmes, à toucher le problème intellectuel.

Le point de départ de Platon semble tout différent. Ce n'est pas la pratique qui le préoccupe, c'est l'*Absolu* qui le hante. Comment comprendre alors qu'il aboutisse en morale aux mêmes conséquences que Socrate ; qu'il soutienne avec son maître que la vertu et la science ne font qu'un ; que le bien une fois connu nécessite l'adhésion de notre volonté [2] ? C'est qu'au fond, pour Platon comme pour

[1] *Éth. Nic.*, Z. 13, 1144^b, 29.
[2] *Éth. Nic.*, II, 3, 1145^b, sqq.

Socrate, le *Bien*, objet de la volonté, prime le *Vrai*, objet de l'intelligence. Platon est comme hypnotisé par l'*idée* du Bien. Celle-ci occupe dans sa Philosophie la place centrale, d'où rayonnent sa métaphysique et sa morale. Certes on ne saurait refuser au divin Platon d'être un intellectuel de grande allure, au coup d'aile vigoureux. Mais cette primauté « ontologique » qu'il accorde à l'idée du Bien sur le Vrai, enlève à son intellectualisme un peu de cette netteté, de cette franchise qui caractérise celui d'Aristote. Et sa morale s'en ressent. Car, si le Bien, — j'entends le Bien moral — nécessite la volonté comme le vrai l'intelligence, où trouver place pour la liberté ? Et si la liberté n'existe pas, que devient alors la Morale ? Platon n'a pas reculé devant ces conséquences, car il admet avec Socrate « que le méchant ne fait pas vrai- « ment ce qu'il veut, quoiqu'il fasse ce qui lui « semble bon : οὐδεὶς κακὸς ἑκών, ἐπὶ τὰ κακὰ οὐδεὶς « ἑκὼν ἔρχεται [1]. »

Nous n'insisterons pas sur les morales épicurienne et stoïcienne. Tout le monde sait que la physique et la métaphysique d'Épicure et de Zénon n'ont pas été construites pour elles-mêmes, mais sous l'influence de préoccupa-

[1] *Protagoras*, 358c.

tions morales, et uniquement en vue d'une Morale conçue à priori, dont le but exclusif est l'affranchissement du sage [1].

Seul entre tous ces philosophes, Aristote se dégage des « préoccupations morales » pour fonder la *Morale*. L'idée qu'il se fait de l'homme, par exemple, n'est pas la conséquence d'une idée préconçue sur la manière d'entendre le bonheur humain, et de le réaliser. Tout au contraire, l'homme doit tendre au bonheur et de telle façon, parce qu'il est homme, à raison de sa nature d'être raisonnable. C'est sa nature qui détermine le sens de sa moralité. Et puisque ce qui caractérise cette nature c'est l'intelligence, à celle-ci donc de devenir la clef de voûte de l'édifice moral. Enlevez cette clef de voûte, l'édifice s'écroule [2].

La morale d'Aristote est donc moins l'œuvre d'un « moraliste » proprement dit que celle d'un « intellectuel ».

Toutefois, en donnant ainsi à la science morale un fondement spéculatif, le Philosophe ne s'est pas pour cela désintéressé de la pratique. Il soutient au contraire, que la « pratique » et

[1] BROCHARD, *Journal des Savants*, mai (1904). « Par des « théories différentes, mais en quelque sorte parallèles, elles « (les Morales épicurienne et stoïcienne) arrivent au même « résultat. »

[2] *Phys.*, II, 9, 200^{a}, 14.

non « la connaissance » est la fin de la science morale; qu'après être parvenu à abstraire de l'expérience les lois générales et nécessaires de l'activité humaine, nous devons songer à leur faire rejoindre cette même réalité pour lui assurer sa vraie valeur morale. A cette fin, notre dynamisme psychologique se complique, selon lui, d'un élément nouveau : l'appétit (ὄρεξις), et un appétit droit (ὀρθὴ ὄρεξις).

En effet, sous peine de le laisser comme suspendu en l'air ce bien moral qui sollicite notre activité d'homme, il faut que notre volonté s'en empare; qu'elle le fasse « sien » en le voulant. Elle qui joue dans le monde de l'action (πρᾶξισ) un rôle analogue à celui de l'intelligence dans le monde de la pensée, il faut par un vouloir énergique, une intention droite, qu'elle le fasse descendre des hauteurs idéales où la raison le contemple, sur la terre ferme où nous nous mouvons. La rectitude morale de nos actes humains — leur vérité par conséquent — est tout entière subordonnée à cette droiture de notre volonté vis-à-vis du bien moral; celle-ci est l'exacte mesure de celle-là : τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ [1].

[1] *Éth. Nic.*, Z. 2, 1139^a, 27. — Cf. *Lexique* : Βουλεύεσθαι — Βούλησις; et Λόγος ὁ ὀρθός; et Ἑκούσιον.

C'est en effet dans la mesure seulement où j'aurai conformé ma volonté personnelle aux fins rationnelles qui s'imposent à l'activité libre de l'homme, et qui constituent théoriquement la science morale, que je pourrai donner à chacun des actes dont cette volonté est le principe, leur couleur morale. Par contre, si cette conformité fait défaut, ma vie ira à l'aventure ; ce sera tout ce que l'on voudra, hormis une vie morale.

Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler que toute volonté de soi est amorphe ; qu'elle a besoin pour agir, d'emprunter ses déterminations en dehors d'elle, et qu'à moins de ramener l'activité morale à des poussées purement instinctives, nous devons *informer* et *imprégner* chacun de nos vouloirs des principes intellectuels appelés à régler cette activité.

Aussi bien n'est-ce pas une tâche facile que celle qui consiste à opérer cette jonction de la science morale avec la réalité morale donnée, par l'intermédiaire d'une volonté droite. Il y faut une vertu toute spéciale, faite de flair et de finesse, qu'Aristote appelle la prudence (φρονήσις [1]).

« Quant à la prudence, dit-il, on peut s'en « faire l'idée en considérant quels sont ceux que

[1] Cf. *Lexique* : φρονήσις.

« l'on appelle les prudents. Or il semble être « d'un prudent de pouvoir bien délibérer au « sujet des choses qui lui sont bonnes et utiles, « non pas d'un point de vue particulier, c'est-à- « dire en ce qui concerne les choses relatives « à la santé ou à la force, mais celles (au con- « traire) qui regardent le bien vivre en général. « Et la preuve en est que nous donnons à cer- « taines gens le nom de prudents — même « par rapport à une chose particulière — lors- « qu'ils raisonnent avec soin en vue d'une fin, « dans des affaires qui ne sont pas du domaine « de l'art; en sorte qu'on peut appeler prudent, « d'une manière générale, *quiconque est capable « de délibérer* (ὁ βουλευτικός).

« Or personne ne délibère, ni au sujet des « choses nécessaires [1], ni de celles qu'il lui est « impossible de faire.

« D'une part donc, puisque la science implique « la démonstration, et qu'il n'y a pas de démons- « tration des choses contingentes, d'autre part, « comme il est impossible de délibérer sur les « choses nécessaires (il s'en suit) que la prudence « ne saurait être ni une *science*, ni un *art* : ni

[1] Littéralement : *des choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont* : 1134^b, 31; 1139^a, 7, sqq., 14; 1139^b, 20, sq.; 1140^a, 1, 23, 33, sqq.; 1141^a, 1; καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, 1140^a, 12, sq.

« une science, parce que ce qui concerne la pra-
« tique est contingent ; ni un art parce que tout
« autre est la nature de l'action (πρᾶξις), tout autre
« celle de la production (ποίησις) [1].

« Il reste donc que *la prudence soit une habi-
« tude pratique du vrai, obtenu par la raison*
« (μετὰ λόγου), *relativement aux choses bonnes ou
« mauvaises pour l'homme* [2]. »

Et voilà, d'après Aristote, la vertu intellectuelle qui aide la science morale à rejoindre la pratique, moyennant le concours d'une volonté droite. La genèse n'en est pas difficile à saisir. Dès que ma volonté à moi s'est rectifiée vis-à-vis du bien humain à réaliser, après qu'elle s'est *assimilée* d'une certaine manière, par un vouloir énergique, les lois morales que l'intelligence abstrait du réel et lui présente comme obligatoires, alors par une sorte de choc en retour, elle pèse de toute l'énergie de ce vouloir sur ma raison, afin de pouvoir, avec elle, appliquer ces lois morales à la réalité. Et c'est seulement sous cette pression bien naturelle de ma volonté que ma raison s'enrichit de la vertu de prudence. Celle-ci, comme toutes les habitudes, s'engendre par les actes, et s'accroît par leur répétition. C'est

[1] Cf. *Lexique* : Πρᾶξις et Ποίησις ; Λόγος et φρόνησις.
[2] *Éth. Nic.*, Ζ, 5, 1140^a, 24 ; 1140^b, 5.

à force de juger pratiquement de ce qui, pour moi, est conforme à l'idéal moral, qu'en homme vraiment prudent, j'ai chance de réaliser cet idéal. Sous l'influence de la prudence, celui-ci prend plus de corps, plus de vie. Elle intensifie son pouvoir d'attraction, et finit par rendre sa réalisation facile autant qu'aimable. Car toute habitude est une seconde nature, et ce qui se fait naturellement se fait facilement [1].

« L'universel, en morale, écrit M. Piat [2], est « l'idéal de l'homme. Cet idéal, chacun le porte « en soi, partout le même, bien que sans cesse « diversifié par toute espèce de circonstances. « Et, comme c'est par la pratique qu'il se déve- « loppe en vertu même de la loi générale qui « préside à l'accroissement de nos énergies [3], « c'est aussi par la pratique qu'il se révèle. Nous « en prenons une conscience de plus en plus « vive et de plus en plus juste, à mesure que « nous le réalisons mieux et plus longtemps. « Car, à mesure que nous le réalisons de la « sorte, il nous devient de plus en plus familier, « de plus en plus intime, jnsqu'à ce qu'il s'iden- « tifie avec nous-mêmes ; et c'est dans cette

[1] *Éth. Nic.*, B, 2, 1103^b, 30 : — B, 1, 1103^b, 21. — *De Memor. et Reminis*, z-452^a, 27.

[2] Piat, *Aristote*. — Paris, Alcan, 1903, p. 207, sqq.

[3] Aristote, *Éth. Nic.*, B, 1, 1103^{a-b} ; 2, 1104^a, 27, 35 ; 1104^b, 1-3.

« communion croissante qu'il se manifeste aux « regards de l'âme, vu que chacun sait, dans « la proportion où il reçoit en son esprit la « nature de l'objet [1]. La pratique parfaite de la « vertu donne la connaissance parfaite de la « vertu. Par suite, celui qui en juge bien, c'est « le sage ; et dans la mesure où il est davantage « lui-même [2]. »

III

LA MORALE SUBORDONNÉE A LA POLITIQUE

Nous venons de voir la morale aristotélicienne, pareille en cela à la morale « positive », prendre son point de départ dans l'expérience. La réalité morale donnée nous est apparue comme la source vivante où doit s'abreuver sans cesse la science morale. Mais cette source, à jets continus, a besoin d'être réglée. Les phénomènes moraux en effet sont tellement changeants,

[1] ARISTOTE, *Éth. Nic.*, Α, 1, 1094^b, 23-28, 1095^a, 1-2 : πεπαιδευμένου γάρ ἐστιν ἐπὶ τοσοῦτον τ'ἀκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ'ἕκαστον γένος, ἐφ' ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται...

[2] ARISTOTE, *Éth. Nic.*, Γ. 6, 1113^a, 22-23 : ...ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τ' ἀληθὲς αὐτῷ φαίνεται. Καθ' ἑκάστην γὰρ ἕξιν ἴδια ἐστι καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τὸ ἀληθὲς ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὤν. *Ibid.*, I. 4, 1166^a, 12-13 : ἔοικε γάρ, καθάπερ εἴρηται, μέτρον ἑκάστῳ ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ σπουδαῖος εἶναι.

l'apport des siècles et des civilisations successives tellement fécond, qu'ils risqueraient, n'étant pas canalisés, de la convertir en un torrent envahissant, dont tôt ou tard nous serions les victimes. Aussi bien il existe en chacun de nous, à l'état initial tout au moins, des sortes de canaux par où la réalité morale peut s'écouler d'une façon régulière et constante : ce sont précisément ces lois générales de l'agir humain, toujours les mêmes, parce que creusées dans une nature fixe, un roc immuable, que l'intelligence abstrait du réel, et qui, une fois systématisées par elle, s'en vont le rejoindre, et l'enserrer, grâce au concours d'une volonté droite et d'une prudence consommée.

Admirable conception qui sauvegarde tous les droits, ceux de la réalité morale, qu'elle retrouve à son point d'arrivée comme à son point de départ ; ceux de notre nature intellectuelle, qu'elle prend pour fondement de la moralité, en s'accommodant de ses éternelles exigences.

Il y a donc, pour Aristote, une morale théorique. Celle-ci n'en est pas moins, à cause de sa relation intime et essentielle à l'action, une science pratique. Enfin cette science morale pratique est subordonnée à une science plus générale, la science politique. Voilà ce qu'il nous reste à expliquer brièvement.

« C'est la politique, dit Aristote, qui détermine « les sciences nécessaires aux cités..... Puis donc « qu'elle se sert, parmi les sciences, de toutes les « autres sciences pratiques, et en outre qu'elle « prescrit par des lois ce qu'il faut faire, et ce « dont il faut s'abstenir, [il en résulte] que sa « Fin à elle *comprend* celle des autres, et que « cette Fin serait le *bien humain*. Car encore « que cette Fin soit la même pour l'individu et « la cité, cependant il semble meilleur et plus « parfait de suivre et de sauver celle de la cité. « Même quand il s'agit d'un seul elle est dési- « rable ; mais combien belle et plus divine, [s'il « s'agit] d'un peuple et des cités [1]. »

Et encore : « Disons donc, en nous résumant, « puisque toute connaissance et tout choix se « portent sur quelque bien, quel est celui vers « lequel nous disons que la politique aspire, et « quel est de tous les *biens pratiques* le bien « suprême [2]. »

Ce qu'Aristote affirme au début de l'*Éthique à Nicomaque*, savoir la subordination de la morale individuelle à la morale sociale, il le légitime à la fin du même ouvrage par de longs développements [3]. Après avoir décrit dans d'ad-

[1] *Éth. Nic.*, A. I. 1094^a, 18 : 1094^b, 1-11.
[2] *Éth. Nic.*, A [illegible] 5^a, 13-16.
[3] *Éth. Nic.*, K. [illegible] 1180^a, 5-24.

mirables pages en quoi consiste précisément le bien humain, le bonheur, il se demande où puiser les énergies nécessaires pour y tendre et le réaliser en pratique. Le fait est que les passions paralysent souvent ces énergies dans chacun d'entre nous, principalement au temps de la jeunesse. Nous avons donc besoin d'être excités et surveillés du dehors pour conformer individuellement notre conduite aux lois de la raison.

Mais où trouver l'adjuvant extrinsèque et nécessaire à cette éducation morale ? L'autorité paternelle est impuissante. Elle n'a pas cette force cœrcitive qui ressemble à la nécessité. Il n'y a que la loi qui en soit revêtue, parce qu'à l'encontre des individus qui commandent, celle-ci n'excite aucun sentiment de haine, en prescrivant ce qui est honnête et sage. « Aussi bien, il « semble que l'homme vraiment politique se « donne de la peine surtout au sujet de la vertu. « Car il veut faire de bons citoyens, soumis aux « lois ; (et nous avons de cela un exemple dans « les législateurs des Crétois et des Lacédémo- « niens et dans leurs pareils, s'il en est d'autres).

« Il est évident alors qu'il faut que l'homme « politique connaisse d'une certaine manière les « choses qui concernent l'âme, comme devrait « connaître aussi tout le corps celui qui doit « soigner les yeux, d'autant plus que la politique

« est meilleure et plus honorable que la méde-
« cine. Or les médecins distingués travaillent
« beaucoup pour arriver à connaître le corps.
« Il faut donc que l'homme politique fasse aussi
« des études au sujet de l'âme [1]. »

C'est dans la mesure où l'homme politique connaîtra l'âme, et les vertus qui sont de son domaine, qu'il édictera des lois capables d'imposer aux citoyens le travail d'assouplissement nécessaire à l'acquisition de ces vertus, et à la réalisation du bien humain individuel et collectif : καὶ γὰρ τἀγαθὸν ἀνθρώπινον ἐζητοῦμεν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀνθρωπίνην [2].

Mais préalablement à cette force cœrcitive qui s'exerce du dehors, nous portons tous au dedans de nous une autre force qui nous rend aptes à identifier notre fin individuelle avec la fin sociale, à les mettre toutes deux en harmonie. Cette force c'est la justice, à laquelle s'ajoute l'équité. Si l'on veut se donner la peine de lire en entier le chapitre x du Vme Livre de l'*Éthique à Nicomaque*, on verra qu'Aristote y divise la vertu politique de justice en justice *légale*, conventionnelle et variable, et en justice *naturelle*, qui ne dépend ni des opinions, ni des décrets des

[1] *Éth. Nic.*, A. 13, 1102a, 7 et sqq.
[2] *Éth. Nic.*, A. 13, 1102a, 15.

hommes, et a pour caractère d'être universelle et immuable [1]. C'est sur cette importante distinction que se fonde la théorie de l'équité. « La « justice est, selon Aristote, le rétablissement de « l'égalité proportionnelle ou vraie dans la vie « sociale. L'équité est plus parfaite que la justice, « parce que, tandis que celle-ci ne considère les « actions qu'à un point de vue général et abstrait, « l'équité tient compte de ce qu'il y a de propre « à chaque action particulière. C'est un achève- « ment nécessaire de la justice, la loi ne pouvant « prévoir tous les cas. C'est la justice concrète « et actuelle, superposée à la justice abstraite et « encore indéterminée [2]. »

L'équité consiste, en somme, à invoquer le *droit naturel* contre les rigueurs et les injustices de la loi.

« L'équitable (τὸ ἐπιεικές), bien qu'il soit juste, « n'est pas exactement conforme à la loi, mais « il est plutôt une modification avantageuse du « juste, qui est rigoureusement légal, ἐπανόρθωμα

[3] Aristote, comme nous l'avons déjà fait remarquer, croit à l'immutabilité de certaines lois générales de l'activité humaine; il s'agit de celles qui ont leur racine dans la nature. Quand il parle (*Éth. Nic.*, Λ. 1, 1094^b) de la variabilité de la morale, il n'entend pas parler de la science morale, mais des mœurs, de la réalité morale courante, que ces lois naturelles et immuables sont appelées à régler.

[1] Boutroux, ouv. cité, *loc. cit.*, § 20, p. 947.

« νομίμου δικαίου. Ce qui rend la loi insuffisante, « c'est sa généralité. L'équité remédie à l'incon- « vénient qui vient de la généralité de la « loi [1]. »

Aristote compare cette vertu, qui d'ailleurs n'est pas spécifiquement distincte de la justice, à la règle de plomb des Lesbiens laquelle, suivant les contours de la pierre, donne une mesure plus exacte que ne ferait une règle de fer, image de la justice purement légale.

L'équité, voilà dans le bon citoyen, la vertu qui établit le lien *vital* entre l'éthique individuelle et la morale politique. Du dehors, la loi fait tout ce qu'elle peut pour subordonner les intérêts d'un chacun à ceux de la cité ; du dedans, chacun s'emploie à écarter les heurts, les conflits qu'une pareille subordination entraîne fatalement derrière elle.

Cette conception aristotélicienne de la subordination de la morale individuelle à la morale politique repose sur sa conception philosophique de la nature humaine.

Pour lui « la philosophie pratique comprend « trois parties correspondant aux trois sphères « d'action qui s'offrent à l'homme. Ces trois « parties sont : l'*éthique* ou règle de la vie

[1] *Éth. Nic.*, E. 10. 1137[b]. 11. — Cf. *Lexique* : ἐπιείκεια.

« individuelle ; l'*économique* ou règle de la vie « de famille ; et la *politique* ou règle de la vie « sociale. Selon l'ordre chronologique, l'éthique « précède l'économique, qui précède elle-même « la politique. Selon l'ordre de la nature et de « la perfection, le rapport est inverse. La poli- « tique en effet est l'achèvement de l'écono- « mique, qui elle-même détermine l'activité « humaine avec plus de précision que l'éthique « pure et simple [1]. »

L'homme étant, de par sa nature, un animal politique. autant qu'il est un animal raisonnable [2], ce n'est donc pas arbitrairement qu'Aristote a fait intervenir la science politique dans la constitution de la morale individuelle ; il y était tenu par la logique de son système. La sociabilité de l'homme est liée à sa rationabilité comme une propriété à son essence ; elle en découle nécessairement.

Mais il faut bien voir dans quelle mesure doit se faire cette compénétration des deux morales, individuelle et politique ; à quel titre et jusqu'à quel point l'État a le droit d'intervenir dans l'âme des citoyens.

[1] Boutroux, ouv. cité, § 20, p. 946. — *Éth. Nic.*, Θ, 14, 1162^a, 15-29. — *Polit.*, A, 2, 1252^a, 26-30.

[2] *Éth. Nic.*, A, 5, 1097^b, 11 : ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ; 1169^b, 18. — *Polit.*, A, 2, 1253^a, 1-3.

Il y a subordination de l'une à l'autre, et non absorption de l'une par l'autre. A ce point de vue la sociologie d'Aristote se différencie profondément de celle des positivistes, où la réalité sociale est tout, à supposé même qu'elle aille un jour, par exemple dans un temps d'émeute ou de révolution, contre des droits inviolables de la conscience individuelle, de ce que le Philosophe appelle le *droit naturel* [1].

La subordination dans les sciences pratiques est subordonnée aux mêmes lois que dans les sciences spéculatives [2].

La métaphysique par exemple, à raison de l'universalité absolue de son objet, qui est l'être en tant qu'être, est comme le réservoir commun où toutes les sciences particulières viennent puiser leurs principes. Toutes les sciences particulières sont donc subordonnées à la métaphysique. Mais cela n'empêche pas chacune d'elles d'avoir son objet propre, et de conserver vis-à-vis de lui son autonomie.

Pareillement la politique, étant donnée l'amplitude de sa Fin — le bien de la collectivité —

[1] *Éth. Nic.*, E. 10, 1134^a, 18-20 ; E. 5, 1131^a, 1-9. — *Polit.*, Δ. 2, 1289^a, 38-41 : 1289^b, 1-3.

[2] Aristote. *Métaph.*, XI, 4, 1061^b, 30. — *Rèth.*, I, 4, 1359^b, 10. — *Anal. post.*, I et II. — *Éth. Nic.*, A. 1, 1094^a. 14 : 1094^a, 27, 1141^b, 22-25.

est comme le point central où viennent converger l'économique et l'éthique. Mais cette dernière science n'en conserve pas moins sa Fin respective, qui est le bien moral de l'individu.

« Il semble meilleur et plus parfait, dit Aris-
« tote, de suivre et de sauver la Fin de la cité[1]. »
Mais nulle part il n'affirme que ce soit la seule fin qu'il faille suivre et sauver. Tout au contraire il oblige l'État à faciliter au citoyen l'obtention de sa Fin propre, par des lois appropriées.

Que le bien de la collectivité, selon lui, l'emporte en valeur morale sur le bien du citoyen, comme le tout l'emporte sur la partie, c'est indiscutable. Il y a pourtant, dans ces rapports de la partie au tout, du citoyen à la cité, une loi frappante de réversibilité, dont on doit tenir compte. Le bien moral individuel assure autant le bien collectif que celui-ci garantit celui-là. Plus les citoyens réaliseront pour leur part leur fin individuelle, en conformant leur conduite morale aux lois de la raison, plus la société elle-même y gagnera en félicité ; et plus la société à son tour s'appliquera à fabriquer des lois qui favorisent l'activité morale des citoyens,

[1] *Éth. Nic.*, A. 1, 1094^{b}.

plus ceux-ci atteindront facilement au bonheur qu'ils recherchent.

Ce n'est pas assez dire encore. Le citoyen n'est pas qu'une partie dans le grand tout qu'est la cité. A certains égards il est lui-même un tout. Le bien de la cité reste sans doute comme le centre d'attraction autour duquel sa vie morale doit évoluer. Mais ce mouvement général ne doit pas en empêcher un autre plus particulier de se produire, à l'intérieur même de son âme, autour de son bien à lui. L'idéal serait que les deux forces auxquelles le citoyen obéit pour opérer ce double mouvement s'exerçassent toujours dans le même sens, harmonieusement. Mais s'il arrive cependant qu'elles s'exercent en sens contraire, que le bien mal entendu de la cité s'oppose radicalement à celui bien entendu de l'individu, c'est ce dernier qui doit prévaloir. Aristote ne le déclare pas expressément, mais on peut le déduire des textes.

En effet il reconnaît pour l'homme la cœxistence de deux droits, le droit naturel et le droit légal, et il prête au premier une fixité, une universalité qu'il refuse au second [1]. Si donc il arrive que le droit légal aille un jour contre le droit naturel; que l'État, en d'autres termes,

[1] *Éth. Nic.*, E. 10, 1134ᵇ, 18-20 : E. 5, 1131ᵃ, 1-9.

édicte des lois en contradiction formelle avec les exigences de notre nature morale, le citoyen, s'il le peut, ne devra pas se soumettre à ces lois. *L'équité* elle-même lui en fait un devoir, étant donné qu'elle consiste à invoquer le droit naturel contre les rigueurs et les injustices de la loi [1].

Qu'en fait, à raison de circonstances extérieures dont il n'est pas maître, le citoyen courbe la tête, et ne fasse pas valoir son droit, peu importe. Ce droit subsiste, et il suffit à prouver que la morale individuelle se pose en face de la morale sociale comme une science autonome, bien que subordonnée.

Un exemple encore. Aristote proclame la légitimité de l'esclavage; il fait de l'esclave la « chose » du maître. N'empêche qu'il fait au maître l'obligation de le traiter en homme [2]. Selon lui, on ne conçoit pas un mode de vie humaine où le meurtre, la calomnie, l'adultère, et même la prostitution des esclaves soient érigés en principe. « La tyrannie seule, dit-il, refuse « tout droit aux membres de la cité ; et c'est la « pire des déviations politiques [3]. »

C'est donc que l'individu soumis à l'esclavage,

[1] *Éth. Nic.*, E. 10, 1137^b, 11.

[2] *Éth. Nic.*, 1160^b, 28-29 ; 1161^a, 35 ; 1161^b, 3. — 11 : δοκεῖ γὰρ εἶναί τι δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ... καθ' ὅσον ἄνθρωπον.

[3] *Polit.*, Δ, 2, 1289^a, 38-41 ; 1289^b, 1-3.

tout en devenant la « chose » du maître, n'en reste pas moins une « personne » humaine, gardant par conséquent ses droits à la vie morale, à l'exercice de son activité selon la raison, si minime que soit la part laissée à cette activité. En cas de conflit, c'est-à-dire au cas où le maître *abuserait* de l'esclave au lieu d'en *user*, celui-ci a le droit de résister.

Certes l'idée d'une pareille résistance ne viendra même pas à ces déshérités de la nature. Encore moins leurs bourreaux de maîtres en concevront-ils la légitimité. Mais ce *fait* ne prévaut pas contre le *droit*. La preuve en est que le droit a prévalu, et que l'esclavage espérons-le, ne sera bientôt plus qu'un souvenir.

Il ne faut pas trop reprocher à Aristote de n'avoir pas mis ces conclusions en relief. Ce n'était pas de son temps. Comme tant d'autres, il a subi l'influence néfaste de son milieu, et des opinions ambiantes. Sa « science morale » s'est heurtée ici aux « mœurs », à la réalité morale au milieu de laquelle il lui a fallu vivre [1], et les efforts qu'il a entrepris pour légitimer ces mœurs, se sont finalement brisés contre les principes de ce *droit naturel*, dont il avait lui-même proclamé

[1] Fustel de Coulanges, *La cité antique*. — Paris. Hachette; p. 265.

hautement l'existence. En revanche, ce dont il faut lui savoir gré, c'est de s'être plus occupé à dresser la table des *devoirs* du citoyen que celle de ses *droits*. Par là il a fait preuve d'un sens politique beaucoup plus profond que celui de nos modernes législateurs. En effet le bien lui-même de l'État est surtout lié à l'accomplissement des devoirs du citoyen. Or le devoir est d'abord une chose intérieure que la légalité ne remplace pas. Il importe donc d'en ancrer profondément la notion dans la conscience des individus, avant de recourir à la force coercitive de la loi pour en assurer l'exécution.

Il nous reste à voir comment Aristote s'y est pris pour établir le devoir individuel en face de l'idéal moral à réaliser. Sur ce terrain, nous nous attendons à rencontrer bon nombre de contradicteurs. Sans oser espérer les convaincre, nous nous efforcerons cependant d'appuyer nos conclusions sur des textes, et d'enlever à cette étude le caractère d'une polémique.



CHAPITRE III

DE L'ACTIVITÉ MORALE

I

LA LIBERTÉ ET LA MORALE

« Tout art, toute recherche, et pareillement « [toute] action et [tout] choix tendent, semble-« t-il, vers quelque bien. C'est pourquoi on a « parfaitement défini le bien, ce vers quoi toutes « choses tendent[1]. » Voilà le fait : Tous les êtres tendent au bien comme à leur fin naturelle. La manière seule d'y tendre les différencie, et ces différences sont fondées en nature. Chez les êtres dépourvus d'intelligence, les fins sont atteintes immédiatement et nécessairement par le seul jeu des forces naturelles. A cela près que les uns soient doués de vie, comme les plantes et les animaux, le déclanchement de l'appétit en

[1] *Éth. Nic.*, A, 1, 1094a, 1-3. — Cf. *Lexique*, Ἀγαθόν, où sont énumérés les sens principaux qu'Aristote donne au Bien, dans l'*Éthique à Nicomaque*. — *Top.* III, 1, 116a, 8.

face du bien est fatal ; même la conscience instinctive qui l'accompagne chez les animaux ne change rien à cette fatalité.

L'homme, au contraire, du fait qu'il est doué d'intelligence, ne va pas à son bien propre de cette manière brutale. S'il réalise sa fin, ce n'est pas nécessairement, mais par l'action de sa liberté [1].

Aristote fait ainsi rentrer dans l'économie morale le concept de liberté que Platon, et avant lui Socrate, avaient comme volatilisé sous le feu de leur pressante dialectique, soit en disputant contre les sophistes, soit en poussant à l'extrême les principes qui servent de base à leurs propres systèmes, tels que l'idée du bien, et de ses relations avec l'être.

Nous l'avons déjà signalé, le but premier de Socrate, en travaillant au renouvellement de la morale, fut de réagir contre le scepticisme des Sophistes. Il lui en coûtait d'entendre soutenir autour de lui que l'éthique individuelle peut se ramener à l'art de vivre au gré de ses passions. Au scepticisme insolent d'un Calliclès, il oppose un dogmatisme exagéré sans doute, mais d'une rare élévation. La pratique de la morale ne fait

[1] *Éth. Nic.*, Γ, 4, 1111^b, 4 et sqq. — *Phys.*, II, 9, 200^a, 14 : ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ' οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ.

qu'un avec la science morale. Le bien, dès qu'il est connu, s'impose à notre volonté. C'est donc assez de connaître ce qui nous convient le *mieux*, pour le pratiquer.

Par suite « toute vertu est une science (λόγους « τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι [1] : le méchant ne fait pas « vraiment ce qu'il veut, quoi qu'il fasse ce qui « lui semble bon οὐδεὶς κακὸς ἑκών. ἐπὶ τὰ κακὰ οὐδεὶς « ἑκὼν ἔρχεται [2] : la sagesse ne se sépare pas de la « sage conduite σοφίαν καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν [3]. »

Platon, il est vrai, atténuera la doctrine de son maître en y introduisant sa théorie de l'opinion δόξα [4]; il admettra que dans la mesure où il n'a pas la science véritable du bien, où il n'est pas comme aveuglé par sa présence, l'homme peut faire le contraire de ce qui lui paraît le bien. Mais cette concession au bon sens n'enlève à la morale de Platon rien de son intransigeance doctrinale. Lui aussi soutient que la science véritable du bien en entraîne la pratique ; que « le meilleur » nous détermine nécessairement, et que, pratiquement, la vertu se confond avec cette détermination nécessaire de notre volonté

[1] *Éth. Nic.*, Z, 13 : 1144^b, 29.

[2] *Protogoras*, 358^c.

[3] Xénophon : *Memor.*, III, 9.

[4] *Éth. Nic.*, Λόγος καὶ δόξα. 1147^b, 1 : κατὰ δόξαν. opposé à κατ' ἀλήθειαν. 1128^b, 24. — Cf. *Lexique* : ἀλήθεια.

par le « meilleur » à réaliser ; donc pas de place non plus pour la liberté.

« Socrate combattait fortement (ὅλως ἐμάχετο) « cette proposition, dit Aristote, qu'un homme « fût sciemment incontinent, car personne n'agit « contrairement *au mieux* en le sachant, mais « par ignorance (οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν « παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν). Ce discours met « en doute ce qui est évident..... Il y a des gens « (τινές-Platon) qui accordent une partie de ce « qui précède et rejettent l'autre. Qu'il n'y ait « rien de plus puissant que la science, ils l'ac- « cordent, mais qu'on ne fasse rien contre ce « qui a paru (ἔδοξε) le *meilleur*, ils ne l'accor- « dent pas. En conséquence ils disent que l'in- « continent, qui se laisse dominer par les plaisirs, « n'a point la science, mais l'opinion [1]. »

Abstraite des circonstances historiques au milieu desquelles elle a germé et s'est développée, il est certain qu'une pareille morale, d'où la liberté est exclue en principe, nous étonne et nous choque au premier abord. Mais pour en juger sainement, et saisir sa véritable originalité, peut-être faudrait-il la replacer dans son cadre génétique, et, par exemple, ne

[1] *Éth., Nic.*, II. 3, 1145^b. — Cf. *Lexique* : Ἀκούσιον, l'involontaire impliquant l'ignorance, ἢ τὰ δι' ἄγνοιαν, 1110^b, 18 ; 1111^a, 21.

pas perdre de vue toute les conditions subjectives exigées par Socrate et Platon, pour atteindre à cette science adéquate à la vertu.

Alors on arriverait à distinguer, dans leur système, entre la liberté *psychologique* qui, théoriquement, en est absente, et une sorte de liberté *morale* qu'au contraire il présuppose pratiquement. En effet, la science morale, aux yeux de Socrate et de Platon, n'est pas seulement une connaissance abstraite des principes de la morale, indépendante, comme science, de la rectification de l'appétit. Il n'appartiendra qu'à Aristote de l'envisager ainsi. Mais d'après eux, on ne parvient à l'acquisition pleine et entière de la science morale, que par la « purification » préalable du vouloir. Il faut sans doute aller au bien avec son intelligence, de manière à discerner ce qui nous convient *le mieux :* mais il faut surtout y aller avec toute son âme.

« Le sage s'exerce chaque jour à supporter « le chaud et le froid, la faim et la soif, l'in- « somnie et la fatigue ; il combat la mollesse « par le travail et la gymnastique ; il résiste aux « désirs que lui suggère l'amour [1] ; il apprend « de plus en plus « à se contenter de peu, per- « suadé que la divinité n'a besoin de rien, et

[1] XÉNOPHON, *Memor.*, IV, v, 9.

« que moins on a de besoins, plus on se rap-
« proche d'elle [1] ». Il tient à cœur de refuser « et les charges et les honneurs qu'il ne se sent « pas capable de supporter avec dignité [2]. Grâce « à cette discipline intérieure, il rend sa sensi-« bilité de plus en plus malléable ; il finit à la « longue par la gouverner comme il l'entend [3]. »

Comprise de cette façon, la thèse de la science adéquate à la vertu paraît beaucoup moins paradoxale. Si, à force de discipline intérieure, le sage parvient en effet à se libérer des exigences de la sensibilité et de la tyrannie des passions, il devient le plus libre des hommes, encore qu'il ne le devienne pas librement ; il possède au plus haut degré la science morale. Mais par contre le jour où l'intelligence cesse d'exercer sa royauté dans le domaine des sens, le jour où le sage retombe des sommets de la vertu où il planait à l'aise dans le bourbier des passions, où il ne peut que s'enliser, ce jour-là sa science morale s'évanouit.

Il n'en va pas ainsi dans la conception aristotélicienne de la science morale. Celle-ci n'est, comme science, que la coordination, par l'intellect spéculatif, des principes généraux abs-

[1] Xénophon, *Memor.*, I, vi, 10.
[2] *Ibid.*, I, vii, 5.
[3] Piat : *Socrate*, p. 145. — Paris, Alcan, 1900.

traits de l'expérience [1]; la volonté n'entre pour rien dans sa constitution intrinsèque. C'est seulement lorsqu'il s'agit d'appliquer ces principes à la réalité morale ambiante, pour lui servir de règles, qu'est requise la purification du vouloir, et qu'il faut aller au bien avec toute son âme.

Le sage entre en possession de la science morale uniquement en opérant ce mouvement d'ascension intellectuelle, qui va des phénomènes moraux passagers aux lois morales immuables. Et lorsqu'il lui arrive de redescendre des lois aux phénomènes, de rejoindre la réalité morale, si sa volonté fait un écart, si son intention ne reste pas pure, ou sa prudence attentive au bien à réaliser, s'il péche en un mot, il ne perd pas pour autant sa science morale. L'idéal du sage est d'établir l'harmonie entre le monde de la spéculation et celui de la pratique; mais l'existence du premier n'est pas subordonnée à celle du second; la sagesse ne se confond pas avec la sage conduite. On ne perd pas la science du devoir en cessant de le pratiquer; pas plus qu'on ne le pratique, du fait qu'on en acquiert la claire vue.

Au dire d'Aristote, la condition immédiate de

[1] Cf. *sup.*, ch. I, § I.

la vertu et du vice n'est donc pas la science ou l'ignorance, mais la *liberté*, au service d'une volonté droite, et d'une prudence consommée.

« Étant donné que la Fin relève de la volonté, « et les moyens de la volonté et de la délibéra« tion, il s'en suit que les actions relatives à ces « derniers seront à la fois délibérées et volon« taires, ainsi que les actes de vertus qui s'y « rapportent. C'est donc de nous que dépendent « et la vertu et le vice. Car dans les cas où il « dépend de nous d'agir, il dépend aussi de « nous de ne pas agir ; et là où nous pouvons « dire oui, nous pouvons aussi dire non. En « sorte que s'il dépend de nous de faire ce qui « est bien, il dépend aussi de nous de faire ce « qui est mal [1]. »

Veut-on savoir quelle est en dernière analyse la raison pour laquelle la morale de Platon et l'Éthique d'Aristote ont des solutions si différentes, touchant le problème de la liberté ?

Cela tient selon nous à l'attitude si profondément originale qu'ils ont prise l'un et l'autre en face de la nature même du Bien. Platon, grâce à ce sens du *divin* qui le poursuit partout, ne voit que le Bien en soi, le Bien absolu. On dirait que le bien moral pour lui, celui qui sol-

[1] *Éth. Nic.*, V, 7, 1113^b, 3-15.

licite notre activité d'homme, se confond avec le Bien absolu, et qu'au fond c'est l'être même. Car il soutient d'une manière générale que le bien, à la seule condition qu'il soit connu, nécessite notre volonté, au même titre que le vrai notre intelligence. Or à quel titre notre intelligence est-elle nécessitée par le vrai, sinon parce que celui-ci est identique à l'être, auquel toute intelligence est ordonnée de soi ? Il en va de même du bien. Le bien et l'être ne font qu'un, et une fois en arrêt devant lui, la volonté n'est plus maîtresse de ses déterminations ; elle y tend nécessairement.

Aristote, au contraire, d'esprit plus rassis que son maître, ne fait pas rentrer le Bien absolu dans le domaine moral. « Le Bien que considère « la Morale, dit-il, n'est pas le Bien (subsistant) « en soi, mais le bien dans ses rapports avec « l'homme. Autrement il ne serait pas quelque « chose de pratique, ni d'attingible par nous. « Or c'est là pourtant ce que nous cherchons « maintenant, semblables en cela au médecin « qui ne paraît pas poursuivre la santé en soi, « mais la santé humaine, et, mieux encore, la « santé de tel homme. C'est en effet chaque « homme en particulier qu'il guérit [1]. »

[1] *Éth. Nic.*, A, 4, 1096^b, 30-35 ; 1097^a, 10.

Sans doute Aristote admet que le Bien en général — pas le Bien en soi de Platon — est ce vers quoi toutes choses tendent [1], et c'est là, selon lui, comme le point d'attache ontologique de la Morale. Mais ce n'est pas encore ce que nous appelons le « moral ».

Où le « moral » commence, c'est seulement lorsqu'il s'agit pour l'*homme*, en vertu de cette tendance naturelle, et purement physique au bien en général, d'*aller* aux biens particuliers et concrets où celui-ci s'incarne en se morcelant. Car c'est ce morcellement lui-même qui fonde la liberté, *en émiettant* en quelque sorte, au lieu de l'épuiser d'un seul coup, l'énergie naturelle qui nous porte vers le bien en général, et en laissant aussi à la volonté un certain jeu dans le choix de tel ou tel bien particulier. Or la liberté, pour Aristote, est la condition même de la moralité.

Que la morale de Platon soit à la fois plus divine et plus austère ; que, par suite de l'identification de notre bonheur avec la tendance active, constante, désintéressée vers le Bien absolu, toute considération subjective en soit bannie, et que cela même lui donne une place à part parmi toutes les morales grecques, c'est

[1] *Éth. Nic.*, A, 1, 1094^a, 1.

incontestable. Mais au prix de quel sacrifice? *Celui de notre liberté.*

Pour être plus humaine, la morale d'Aristote n'en est pas moins belle ; et elle a ce précieux avantage de mettre en valeur toutes nos énergies psychologiques, la liberté y comprise, dans la recherche du bonheur. Aristote ne place pas ce bonheur en dehors de nous, dans un être subsistant en soi ; il en fait, au contraire, le terme *immanent* de notre activité. Mais cela n'enlève à sa Morale rien de son *objectivité*, comme nous allons le voir ; car si c'est nous qui jouissons de notre bonheur, ce n'est pas nous qui le *créons* de toute pièce ; il est la loi même de notre activité, à laquelle nous devons nous soumettre, sous peine de déchoir de notre dignité d'homme, et de résister à la nature.

II

L'ACTIVITÉ MORALE EST ESSENTIELLEMENT UNE ACTIVITÉ SELON LA RAISON

C'est ce que tout le monde n'admet pas. A en croire certains historiens modernes de la Philosophie ancienne, l'Eudémonisme, ou la recherche du bonheur, serait la forme générale dont s'enveloppent toutes les morales grecques. Pour tout

grec, le problème moral se poserait en ces termes : trouver des *recettes* qui permettent à l'homme, au sage d'être heureux, en n'importe quelle circonstance, fût-ce dans le taureau de Thalaris.

Les Épicuriens résolvent le problème en choisissant une *recette* individuelle, la suppression de tout désir, l'*ataraxie* qui ne ressemble en rien au nirvana des boudhistes, où l'idéal est de réduire tout son être, toute sa vie, à un point de l'espace et de la durée, pour ravir toute prise à la douleur, mais s'obtient progressivement par une attache profonde, systématique, aux images agréables [1]. C'est d'ailleurs en vue de cela qu'ils ont établi, dans leur physique, que les images sont quelque chose d'aussi réel que l'objet lui-même de la sensation [2].

Les Stoïciens ont une autre recette : penser à l'ordre universel et vivre conformément à la nature : ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει, en subordonnant toutefois la vie selon la nature à la vie

[1] *Diog. Laër.*, X, 131 ; *ibid.*, 128. CICÉRON, *Lettres familières*, XV, 19, 2. — RAVAISSON, ouv. cité, t. II, p. 105. — ÉPICTÈTE, *Manuel*, Ἀταραξία, calme, état de l'âme qui n'est pas troublée par les émotions et les passions, ch. XII, 2 ; XXIX, 7. — Édit. Thurot. Hachette, 1875.

[2] BROCHARD, *Journal des Savants*, mars-mai 1904.

selon la raison [1]. Il y a une raison universelle, immanente qui a voulu cela ; je veux ce que veut le Λόγος ; c'est bon.

Aristote a une *recette* rationnelle plus large et plus vraie. Pour les Stoïciens, il n'y a qu'un bien, la vertu ; pour Aristote, il y a des biens, et la Sagesse est seulement le premier de ces biens.

Les Stoïciens restent partisans du bonheur en condamnant le plaisir ; ou mieux, ils mettent le plaisir parmi les choses indifférentes, comme la peine. Et c'est eux qui l'ont appelé un surcroît, ἐπιγέννημα, un surcroît sans valeur.

En cela l'ascétisme des Stoïciens n'est pas grec ; mais enfin, même chez eux, il n'y a pas de *devoir*, il n'y a que des *recettes* pour être heureux. Si leur acte vertueux κατόρθωμα répond à ce que Cicéron appelle *officium, officium* ne trouverait cependant pas sa traduction exacte dans notre mot *devoir*.

Pour Aristote, beaucoup plus grec d'esprit et de tendance que les Stoïciens, il n'y a pas non plus de devoir, au sens d'une obligation morale. Nous voulons le bonheur, soit ; mais le plaisir

[1] Épictète, *ibid., Discours* II, 22, 1, sq. ; *Discours* II, 8. 1-9. — *Diog. Laër.*, VII, 88. — *Stobée*, II, 138. — Sénèque. *Lettres*, cxx, 11.

est un surcroît qui n'est point du tout négligeable. C'est une *fin* qui se surajoute au bonheur. S'il n'existait pas, l'acte serait encore un bien sans doute ; mais le plaisir lui-même est un bien.

Envisagée de cette façon, la morale d'Aristote serait donc tout autant un *Hédonisme* qu'un *Eudémonisme* rationnel.

Le grand tort, à notre avis, de certains historiens de la Philosophie antique est de vouloir faire rentrer, à toute force, dans un même cadre, des systèmes de morale qui s'opposent souvent du tout au tout. En cela ils obéissent à un besoin de synthèse très compréhensible, mais contre lequel ils devraient se mettre en garde, dès qu'il s'agit de caractériser des doctrines, qui demandent avant tout à être appuyées sur des textes.

Et puis ce mot de bonheur appliqué uniformément à une série de morales, est loin d'avoir chez tous les Philosophes grecs le sens *subjectif* que nous lui accordons aujourd'hui. Pour nous, ce mot désigne tout d'abord un état de jouissance. Pour Aristote, ce n'est pas là le sens premier du mot bonheur. Le Bonheur équivaut d'abord au souverain bien (ἄριστον) avec lequel il s'identifie *objectivement :* puis il est ce qu'il y a de plus beau (κάλλιστον), et enfin de plus délec-

table ἥδιστον [1]. L'élément subjectif de jouissance ne vient donc qu'en dernier lieu.

Dès lors quand on affirme que l'Eudémonisme est une forme commune à toutes les morales grecques, en donnant au mot de *bonheur* uniquement son sens moderne, on fait un sophisme de mot.

Cette expression de Bonheur varie, chez les Philosophes grecs, en fonction du point de départ de leurs systèmes. Or Aristote part de sa physique et de sa métaphysique pour construire sa morale, tandis que les Epicuriens et les Stoïciens par exemple, partent d'une conception *à priori* de la morale, en vue de laquelle seulement ils organisent leur physique et leur métaphysique. Comment en partant de points si opposés aboutiraient-ils tous à une même idée du Bonheur, que l'on retrouve au terme de toute activité morale ?

C'est en *intellectuel*, avons-nous dit, et non en *moraliste* qu'Aristote aborde le problème moral ; voilà pourquoi il le ramène à ses éléments objectifs les plus simples. Le principe fondamental de sa Physique est qu'il y a de la finalité dans l'univers, et qu'au surplus il y

[1] *Éth. Nic.*, A. 1. 1094^a, 22 : Ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον καὶ ἥδιστον ἡ εὐδαιμονία. — Cf. *Lexique* : Ἀγαθόν.

a dans chaque être, dans chaque nature, un principe interne de mouvement, une tendance à une fin [1].

Or, d'après lui, la fin d'un être est déterminée par sa forme ; ces deux choses coïncident en ce sens que la *fin* est au point de vue dynamique, du devenir, ce que la *forme* est au point de vue statique, de l'être [2]. L'activité de l'homme par exemple n'a pas d'autre but que de *parfaire* cette première *ébauche* à laquelle aboutit la génération. *Si nous sommes, de par notre forme naturelle, des êtres raisonnables, il est clair alors que notre fin naturelle sera d'agir selon la raison.* Tout le fondement de la morale d'Aristote tient dans cette proposition. En dehors de cette activité selon la raison, commandée par notre nature d'homme, il n'y a pas à parler de Bonheur. Le Bonheur humain consiste donc essentiellement dans une activité conforme à la raison et à la nature de l'homme [3].

Nous voilà loin, avec cette analyse toute objective du Bonheur, du sens qu'on lui accorde aujourd'hui, en l'entendant premièrement d'un

[1] ARISTOTE, *Phys.*, II, 8, 199^a, 30.

EUCKEN. *Die Methode der Aristotelischen Forschung*, dritter Abschnitt. — Berlin, 1872, p. 66, et sqq.

[2] *Phys.*, II, 7, 198^a, 24. — *Métaph.*, VIII, 4, 1044^b, 1 : τέλος (τό) = εἶδος (τό).

[3] Cf. *Lexique* : Ἀγαθόν. = Εὐδαιμονία.

état de jouissance subjective : « Le bonheur, « pour Aristote, est essentiellement *perfection* : « la jouissance digne de l'homme en résulte, « mais ne le constitue pas... Si l'on voulait me « permettre une façon de dire en apparence « paradoxale, mais qui a le mérite de réunir et « de distinguer tout ensemble ces deux notions, « je dirais que, pour Aristote, le bonheur rend « heureux, mais ne consiste pas proprement à « être heureux [1]. »

Voyons si cette manière d'envisager la morale aristotélicienne concorde avec les textes.

Parmi les biens pratiques, quel est celui dont nous pouvons attendre le bonheur [2], sinon le bien auquel tous les autres seront ordonnés comme à leur fin suprême ?

« Car c'est là le propre du bonheur d'être « recherché toujours pour lui-même et jamais « pour autre chose, tandis que l'honneur et le « plaisir (ἡδονή), et l'intelligence, et toute vertu, « nous les choisissons sans doute pour eux- « mêmes (car alors qu'il n'en résulterait rien, « nous choisirions encore chacun d'eux), mais « nous les choisissons aussi à cause du bonheur,

[1] Sertillanges, *La Morale ancienne et la Morale moderne.* — *Revue Philosophique.* — Paris (1901), p. 41.

[2] *Éth. Nic.*, A, 2, 1095a, 16 : καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν.

« nous persuadant qu'ils nous rendront heu-
« reux. Par contre, personne ne recherche le
« bonheur à cause d'eux, ni en général de
« quelque autre chose [1].

« Ainsi donc le bonheur paraît être quelque
« chose de *parfait* et qui se *suffit à soi-même*,
« étant la fin de nos actions [2]. »

Dès lors il ne s'agit plus, pour le caractériser d'une manière concrète et vivante, que d'analyser nos actions, et de voir s'il en est une, propre à l'homme, à laquelle toutes les autres soient subordonnées, comme à leur fin suprême.
« De même que pour le joueur de flûte, le sta-
« tuaire, et pour tout artiste, et, en général, pour
« tous ceux qui ont quelque œuvre ou quelque
« action propre à accomplir, c'est dans cette
« action que paraît résider le bien, et le bien
« faire (καὶ τὸ εὖ), de même il semble qu'il en va
« ainsi pour l'homme, si toutefois il existe une
« action proprement humaine [3] ».

Or cette action existe. Ce n'est pas le fait de vivre, qui est commun à l'homme et aux plantes [4] ; ce n'est pas non plus celui de sentir,

[1] *Éth. Nic.*, A. 5, 1097^b, 1-6. — Cf. *Lexique* : Ἀγαθόν — différence entre ἀγαθὸν καθ' αὑτό et αὐτάρκης.

[2] *Éth. Nic.*, A. 5, 1097, 20 : τέλειον δή τι φαίνεται καὶ αὔταρκες ἡ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὖσα τέλος.

[3] *Éth. Nic.*, A. 6, 1097^b, 25.

[4] *Éth. Nic.*, A. 6, 1097^b, 33.

que l'homme a en partage avec le bœuf, le cheval, et tous les animaux [1] ; reste alors que ce soit l'action d'un être qui a la raison [2]. Ainsi donc le bonheur humain doit consister dans l'activité de l'homme selon la raison.

Et comme cette activité se nomme la vertu, le bonheur humain sera « *l'opération selon la* « *vertu : et s'il y a plusieurs vertus, selon la* « *meilleure et la plus parfaite*, et en outre « durant une vie parfaite. Car une hirondelle « ne fait pas le printemps, non plus qu'un seul « jour. Pareillement un seul jour, ni une courte « durée ne rendent un homme heureux, ni « bienheureux [3] ». Cette vertu parfaite, c'est la Sagesse [4].

« Certes, entre les actions vertueuses, celles « du politique ou de l'homme de guerre l'em- « portent sur les autres en beauté, en grandeur ; « mais elles ne comportent pas le loisir, et elles « ont leur fin hors d'elles-mêmes. Au contraire « l'action de la raison, déjà plus sérieuse en ce

[1] *Éth. Nic., ibid.*

[2] *Éth. Nic.*, A. 6, 1098^a, 2 : λείπεται δὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος.

[3] *Éth. Nic.*, A. 6, 1098^a, 15 sqq.

[4] *Éth. Nic.*, A. 9, 1098^b, 24 : 1103^a, 5 ; 1141^a, 2, sqq., 9 ; 1141^b, 8 ; 1143^b, 15, sqq., 33 : 1144^a, 6 : 1145^a, 7 : 1177^a, 24, sqq. σοφός : 1095^a, 21 ; 1103^a, 9 ; 1137^a, 10 : 1141^a, 10, sqq. : 1142^a, 17 ; 1159^a, 2 : 1165^a, 26 : 1179^a, 17, 30.

« qu'elle est toute spéculative, n'a d'autre fin « qu'elle-même, et porte avec elle un bonheur « parfait et spécial qui accroît encore l'énergie « de l'intelligence. Cette action se suffit à elle- « même, elle admet le loisir, et elle est exempte « de fatigue, autant que le permet la nature « humaine : elle réunit toutes les conditions du « bonheur. C'est donc *cette action qui consti-* « *tuera pour l'homme le bonheur parfait,* si du « moins elle remplit une vie d'une durée com- « plète : car rien d'imparfait ne saurait entrer « dans le bonheur. Une telle vie serait plus belle « que ne le comporte la nature humaine ; car « si l'homme peut vivre ainsi, ce n'est pas en « tant qu'il est homme, mais en tant qu'il y « a en lui quelque chose de divin. Et autant « cette partie divine surpasse en excellence l'être « composé d'âme et de corps, autant son action « l'emporte sur les autres vertus. Si donc la rai- « son est quelque chose de divin par rapport à « l'homme, la vie remplie par l'action de la « raison est divine en comparaison de la vie « humaine. Et ainsi nous ne devons pas, « comme on nous le conseille, n'avoir que des « pensées humaines parce que nous sommes « hommes, et n'avoir que des pensées mortelles, « parce que nous sommes mortels ; mais nous « devons, autant qu'il est possible, nous faire

« immortels, et *nous efforcer en toutes choses* « *de vivre par la partie de nous-mêmes qui est* « *la plus excellente*. Car si ce genre de vie ne « peut tenir qu'une petite place dans notre exis- « tence terrestre, par sa grandeur et sa dignité, « il est au-dessus de tout [1]. »

Pour tout être vivant, le bonheur est donc synonyme de perfection ; il consiste essentiellement dans l'épanouissement complet de l'activité qui lui est propre. Tel est le signe distinctif du bonheur véritable. Or l'activité proprement humaine consiste à agir selon la raison. Il ne faut donc pas chercher ailleurs le fondement de la Morale ; c'est là ce qui permet de dire qu'elle est un *Eudémonisme rationnel*.

Mais l'homme, dira-t-on, n'est pas qu'une intelligence ; c'est, au contraire, un composé d'âme et de corps [2] ; à côté de la partie intellectuelle, il y a la partie sensible. Toutes les deux ont leurs besoins propres qui diffèrent, et leurs tendances respectives à les réaliser. D'où une lutte entre ces tendances. Mais la lutte est un

[1] *Éth. Nic.*, K, 7, 1177^b, 15 et sqq.

[2] *Éth. Nic.*, A, 13, 1102^a et sqq. Il y a les plaisirs de l'âme ψυχικαὶ ἡδοναί, 1117^b, 29, et les plaisirs du corps, σωματικαὶ ἡδοναί, 1104^b, 5, sq. ; 1117^b, 28 ; 1118^a, 1 ; 1149^b, 26 ; 1151^a : 12, sq. ; 1151^b, 35 ; 1153^b, 33, sq. ; 1154^a, 8, 10, 26, 29 ; 1168^b, 17 — les biens de l'âme et les biens du corps, τὰ περὶ ψυχήν, τὰ περὶ σωμα ἀγαθά : 1098^b, 13, sqq. ; 1153^b, 17, sq. ; 1154^a, 15.

obstacle au bonheur qui réclame le repos. L'homme va-t-il donc cesser d'être heureux, parce qu'il lui est impossible de mener de front une vie en partie double ; de satisfaire en même temps à des besoins opposés ?

Cela serait évidemment, si la nature elle-même n'y avait pourvu. Mais fort heureusement la finalité, qui est la loi intime d'un être organisé, est aussi la loi de ses membres ; la partie inférieure en lui doit être subordonnée à la partie supérieure, comme nos pieds et nos mains le sont à notre cerveau. Or la partie supérieure dans l'homme est constituée par la raison, puisque c'est à proprement parler par elle qu'il est homme, tandis que les sens constituent la partie inférieure. La subordination de l'activité sensible à l'activité rationnelle s'impose donc ; il ne peut y avoir de *bonheur humain*, et donc de *morale humaine*, qu'à ce prix.

Si l'homme n'était qu'une intelligence, il faut avouer que les vertus dianoétiques suffiraient à le rendre parfaitement heureux ; la Sagesse, entre autres, serait vraiment le dernier mot du bonheur. Mais encore une fois ce n'est pas le cas. Nos facultés sensibles, aussi bien que nos facultés intellectuelles, ont une activité qui demande à se faire jour, à se soulager en quelque sorte dans la possession de leur bien

propre, lequel n'est pas, de sa nature, un bien rationnel. Dès lors allons-nous assister, impuissants, au spectacle de deux forces inégales s'exerçant en sens contraire l'une de l'autre, et amenant, au sein de notre organisme moral, une rupture d'équilibre ?

Bon gré, mal gré, il faut nous réfugier dans la *téléologie* d'Aristote, si nous voulons donner une solution à ce conflit; et admettre alors que les biens particuliers, vers lesquels se portent naturellement nos tendances sensibles, sont subordonnés au bien universel, qui est celui de l'intelligence, comme la partie l'est au tout. L'expérience d'ailleurs est là pour le prouver. Nous constatons tous les jours que sous l'action de notre volonté, éclairée par la raison, notre appétit inférieur s'assouplit, se modifie, prend des habitudes morales, dont l'effet principal est de le soumettre aux lois générales de l'activité rationnelle.

Ces habitudes morales, telles que la force, la tempérance, Aristote les appelle des vertus morales [1]. Et c'est la raison, en les marquant de son estampille, qui leur donne d'être des vertus [2]. Tous les actes de notre sensibilité où elle n'a

[1] *Éth. Nic.*, B.
[2] *Éth. Nic.*, K, 7, 1177^a, 12-28; — K, 8, 1178^a, 9-14.

pas imprimé sa marque ne sont pas des actes humains, entendez des actes moraux ; non pas qu'ils soient exempts de *plaisir* (ἡδονή), mais ils ne concourent pas au *bonheur* (εὐδαιμονία).

A ce titre, la Sagesse reste encore, pour Aristote, le premier des biens, mais pas au sens matériel, où ce premier bien en appellerait d'autres d'essence différente, pour former avec lui une somme nombrable, équivalant alors seulement au bonheur. Elle reste le premier des biens en ce sens que les autres, tels que les vertus morales, le plaisir, les honneurs, les biens extérieurs ne sont vraiment des biens humains, et n'ont droit de cité en Morale que dans la mesure où elle les pénètre, les informe. La raison est donc réellement, pour le Philosophe, le grand balancier qui frappe chacun de nos actes à la même effigie. Ceux qui lui échappent n'ont pas cours en morale ; ils ne sont pas à proprement parler des actes humains.

Nous avons dit plus haut, en parlant d'Aristote, que c'était avant tout un intellectuel, même en morale, pour l'opposer à des philosophes comme les Stoïciens par exemple, qui donnaient à la volonté le pas sur toutes les autres facultés, et organisaient la science de ce point de vue.

Intellectuel, il l'est en effet ; mais on peut voir davantage maintenant dans quel sens très large

et à la fois très précis. Pour lui la « moralité » d'un être se mesure exactement et uniquement à la réalisation de la fin qui lui est propre. L'homme étant premièrement une intelligence, sa fin est de contempler, et son bonheur est attaché essentiellement à la contemplation. L'idéal, si nous cessions d'être des hommes pour devenir des dieux, serait qu'il n'y eût point d'autres fins pour contrecarrer celle-là, et que l'exercice de la Sagesse ne discontinuât pas.

Mais nous ne sommes pas des dieux. Etant alors dans l'impossibilité de contempler toujours, du moins devons-nous assurer à notre faculté maîtresse, l'intelligence, son maximum d'exercice. En conséquence, les vertus morales seront comme des digues élevées par elle dans notre sensibilité, pour empêcher la jouissance sensible de déborder et de noyer son activité. La jouissance sensible elle-même, le plaisir, les biens extérieurs [1] ne seront que des stimulants à cette activité intellectuelle, et c'est à ce titre qu'ils pourront intervenir dans la recherche du bonheur.

C'est faute de s'être placé à ce point de vue franchement intellectuel et téléologique que des

[1] *Éth. Nic.*, τὰ ἐκτὸς ἀγαθά, 1098[b], 13, sqq.; 1129[b], 2, sqq.

Philosophes ont pu soutenir, les uns que le bonheur, d'après Aristote, consiste dans la vertu ; les autres que sa Morale est aussi bien un Hédonisme qu'un Eudémonisme rationnel ; d'autres enfin que les concepts de devoir, d'obligation morale, en sont totalement absents. Voyons maintenant ce que valent ces affirmations, et l'importance qu'il faut y attacher.

III

BONHEUR ET PLAISIR

Au chapitre XII du I[er] Livre de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote lui-même prouve que la vertu ne saurait être le souverain bien. La démonstration dont il se sert est originale. On ne loue, dit-il, que ce qui est relatif, et non ce qui est absolu. Or la vertu est quelque chose de relatif, n'étant pour nous qu'un moyen de réaliser le bien. Celui-ci au contraire est un absolu, sans relation ultérieure à quoi que ce soit. La vertu n'est pas recherchée pour elle-même, mais à raison du bien qu'elle nous procure. Voilà pourquoi on lui décerne la louange [1].

[1] *Éth. Nic.*, A. 12, 1101[b], 32 : ὁ μὲν γὰρ ἔπαινος τῆς ἀρετῆς (πρακτικοὶ γὰρ τῶν καλῶν ἀπὸ ταύτης). La distinction que fait

Pour Aristote le bonheur n'est pas la vertu, mais l'activité selon la vertu. « Notre langage, « écrit-il encore, est d'accord avec ceux qui « disent que [le bonheur] c'est la vertu, ou une « certaine vertu ; car l'activité selon la vertu « appartient à la vertu. Cependant il y a peut- « être une grande différence à faire consister le « bien suprême dans la possession ou dans « l'usage de la vertu ; dans une simple disposi- « tion, ou dans l'activité [de cette disposition]. « Car il est possible qu'un individu ayant cette « disposition ne produise aucun bien, tel celui « qui dort, ou est inactif de quelque autre « manière. Et de même que dans les jeux olym- « piques, ce ne sont ni les plus beaux, ni les plus « forts qui sont couronnés, mais ceux qui com- « battent (car certains d'entre eux remportent la « victoire), de même ce sont ceux qui *agissent* « avec droiture, qui réalisent les choses belles et « bonnes dans la vie [1]. »

La vertu n'est donc qu'une habitude (ἕξις), une disposition à bien agir ; le bonheur est essen-

Aristote entre les biens dignes de louanges (ἐπαινετά), comme la vertu, et les biens honorables (τίμια) repose sur sa distinction entre l'utile et l'honnête. On honore l'absolu, on ne le loue pas, parce qu'on ne se sert pas de l'absolu. On loue tout ce dont on se sert, même la vertu. — ἕξις ἐπαινετή = ἀρετή, 1103^{a}, 9 ; 1151^{a}, 27 ; τίμιον opposé à ἐπαινετόν, 1122^{b}, 19.

[1] *Éth. Nic.*, A, 9, 1098^{b} 30, 1099^{a}, 1-6.

tiellement la mise en acte de cette disposition [1]. Voilà pourquoi, au fond, il ne consiste pas dans la vertu. La distinction était importante à noter, et Aristote n'y a pas manqué. Mais il suffit de s'entendre, et de ne pas s'arrêter aux mots. Or on s'entend généralement là-dessus.

Si le bonheur n'est pas la vertu, il est encore moins le plaisir (ἡδονή) Nous n'avons plus seulement affaire ici à une querelle de mots, mais nous touchons au fond même des choses. Voyons d'abord les textes. Ce sont eux qui ont raison contre les généralités, et contre cette tendance à vouloir synthétiser et faire rentrer dans un même cadre, des systèmes de morale qui sont en opposition les uns avec les autres sur des points essentiels.

Il est indéniable qu'il n'y a « rien de plus « continu comme la métaphysique des Grecs, « à partir au moins d'Anaxagore, l'inventeur du « νοῦς: rien de plus continu aussi comme l'évo- « lution de leurs idées morales, à partir du sage « qui fit descendre la philosophie du ciel sur la « terre. Mais, selon la très juste remarque de « M. Piat, développer ce n'est pas seulement

[1] *Éth. Nic.*, A. 9. 1099a, 3, sqq. : ἐν τῷ βίῳ καλῶν καὶ ἀγαθῶν οἱ πράττοντες ὀρθῶς ἐπήβολοι γίγνονται.

« redire. Aristote introduit dans la théorie de « son maître, des nouveautés notables [1] ».

Nous avons déjà vu qu'il rejetait cette unité subsistante où Platon mettait le principe du bien ; que sa conception de la vertu était tout autre que celle de Socrate et de Platon lui-même. La façon dont il entend les rapports du plaisir et du bonheur n'est pas moins personnelle [2].

« Le vulgaire, dit Aristote, n'entend pas le « bonheur de la même façon que les sages. En « effet les uns croient que c'est quelque chose « de visible et de sensible, comme le plaisir, la « richesse, ou l'honneur. Souvent même aussi, « le même individu change d'opinion [à ce sujet]. « Car s'il est malade, il croit que c'est la santé ; « s'il est pauvre, que c'est la richesse... Quelques « autres ont cru que, en dehors de ces biens, « c'était quelque chose en soi, qui est cause que « toutes les autres choses sont des biens [3]. »

C'est entre ces deux extrêmes qu'Aristote va intercaler sa notion du bonheur. Ce n'est pas un bien en soi, autrement dit un bien qui subsiste par soi ; ce n'est pas non plus quelque

[1] Piat, *Aristote*. — Paris. Alcan. 1903, p. 299.

[2] *Éth. Nic.* : τὴν ἡδονὴν μὴ εἶναι ἀγαθὸν μηδὲ τὸ ἄριστον, 1152^b, 24 ; 1153^a, 35.

[3] *Éth, Nic.*, A. 3, 1095^b, 14 et sqq.

chose de purement subjectif, ni de relatif à l'appréciation saine ou maladive d'un chacun. Le bonheur est *objectif*. Mais au lieu de subsister en dehors du sujet, il lui est *immanent*. Objectif, il l'est comme l'activité rationnelle avec laquelle il se confond, et qui elle-même ne fait qu'un avec la fin qui la détermine.

« Cette conception du bonheur est d'ailleurs « appelée par tout l'ensemble de la doctrine « d'Aristote. Car si pour lui le bonheur n'est « pas autre chose que la fin de l'homme, d'autre « part il affirme sans cesse que la fin et le bien « ne font qu'un. Et qu'il l'entende du bien en « soi (objectivement pris) et non d'un état sub- « jectif, c'est ce qui ressort de cette autre affir- « mation mainte fois répétée, et appliquée à « tous les genres d'activité possible, à savoir « que la *fin* n'est autre que la *forme*, c'est-à-dire « l'acquisition du degré d'*acte*, de *perfection* « auquel a droit l'être considéré en vertu de sa « nature [1]... »

Le plaisir cependant est-il étranger au bonheur, dans la morale ?

Pour répondre à cette question, le Philosophe remonte jusqu'au faîte de sa morale, jusqu'à ce principe d'intellectualité dont il a fait la clef de

[1] Sertillanges, *Revue philosophique* (1901), p. 282.

voûte de son système, et de là, comme d'un observatoire, il discerne, parmi les plaisirs, ceux qui peuvent prétendre à l'*intégrité* du bonheur humain.

Voici la loi qui sert de mesure à ce discernement : *Il n'y a de bonheur humain que dans le déploiement intensif et constant de l'activité rationnelle, à tous les degrés.*

C'est donc dans la mesure où le plaisir n'entravera pas, mais au contraire favorisera cette activité, qu'il pourra concourir lui aussi à notre bonheur [1]. « Soit qu'il n'y ait qu'une action, « soit qu'il y en ait plusieurs qui appartien- « nent à l'homme vertueux et parfaitement « heureux, les plaisirs propres à donner à de « telles *actions* leur degré de *perfection*, pour- « ront proprement être appelés des *plaisirs* « *humains*. Les autres ne mériteront ce titre « que d'une manière secondaire, relative et non « absolue, comme les actions auxquelles ils se « joignent [2]. »

En un mot la valeur du plaisir est intimement liée à celle de l'acte qu'il accompagne ; il s'y ajoute comme à la jeunesse sa fleur. Et ce

[1] Quelle différence entre la notion aristotélicienne du plaisir, qui est la conscience même de notre activité, et celle des disciples d'Épicure, qui ramènent le plaisir à un repos, l'ataraxie !

[2] *Éth. Nic.*, K, 6, 1176^b, 30, sqq.

qui procure à chaque être son maximum de jouissance, c'est le plein épanouissement de l'activité qui le spécifie, et domine toutes les autres, en les attirant dans son rayon d'influence, et en les soumettant à sa loi [1].

Or la marque spécifique de l'homme est dans l'activité intellectuelle. Là est la source du plaisir vraiment humain [2]. A partir d'elle on peut établir une sorte d'échelle des plaisirs qui conviennent à l'homme, et dresser la table de leur valeur morale. Il y a d'abord le plaisir qui accompagne la vertu. « Le fait de jouir, dit « Aristote, fait partie des choses de l'âme, et « ce qui est agréable à chacun, c'est ce qu'il « aime, tel le cheval pour celui qui aime le « cheval, le spectacle pour celui qui l'aime, et « de la sorte les choses justes, pour quiconque « aime la justice, et en général tout ce qui se « rapporte à la vertu, pour celui qui aime la « vertu.

« Pour le vulgaire les choses agréables sont « en conflit, parce qu'elles ne le sont pas par « *nature,* tandis qu'il n'y a d'agréable aux âmes « nobles que celles qui le sont par *nature.* Or « telles sont les actions selon la vertu, de telle

[1] *Éth. Nic.*, K, 7, 1178^{a}, 5-6 : τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ.

[2] *Éth. Nic.*, K, 7, 1177^{b}, 15-25.

« sorte qu'elles plaisent à ces âmes nobles, et « en elles-mêmes. Aussi bien leur vie n'a pas « besoin du plaisir comme de quelque chose qui « s'ajoute du dehors, mais elle a le plaisir en « elle-même [1]. »

Ceci est tellement vrai qu'on reconnaît un homme vertueux rien qu'à la façon dont il aime à produire des actes de vertu. « Car personne « ne pourrait appeler juste celui qui ne jouit pas « de la pratique de la justice, ni libéral celui qui « ne jouit pas des actions libérales, et ainsi du « reste. Et s'il en est ainsi, c'est en elles-mêmes « que les actions vertueuses seraient *agréables*, « et *bonnes* aussi, et *belles*, et cela par excellence, « si le sage juge bien à leur égard [2] ».

La jouissance accompagne les actions les meilleures, et nous disons que la plus parfaite d'entre elles, c'est le bonheur [3].

Mais le plaisir qui accompagne la vertu n'exclut pas d'autres plaisirs d'ordre secondaire : « Il semble que l'activité selon la vertu ait aussi « besoin des biens extérieurs... Car il est impos- « sible, ou il n'est pas facile à quelqu'un qui est « sans ressources de pratiquer les choses belles. « En effet beaucoup se réalisent, comme par

[1] *Éth. Nic.*, A, 8, 1099^a, 10, sqq.
[2] *Éth. Nic.*, A, 9, 1099^a, 18, sqq.
[3] *Éth. Nic.*, A, 9, 1099^a, 29, sq.

« des instruments, au moyen des amis, de la « richesse, de la puissance politique. Et ceux « qui manquent de quelques-unes de ces choses, « par exemple d'une bonne naissance, d'une « nombreuse famille, de la beauté, ont leur « bonheur entaché [1]. »

Donc tous les plaisirs, même ceux du corps, peuvent contribuer au bonheur. A une condition cependant, c'est qu'au lieu d'être un obstacle, ils soient un stimulant à sa réalisation. Le plaisir n'a qu'une valeur utilitaire ; il n'est pas fin en soi. On cherche le plaisir non pour lui-même, mais pour le bonheur, auquel il est lié comme *résultat*, et non comme une *fin* qui s'y ajoute [2]. Le plaisir n'est que l'épanouissement d'une activité qui s'exerce ; il suit à cette activité comme une propriété à son essence. L'homme se perfectionne en agissant ; il s'accroît, et achève cette ébauche que des agents antérieurs et extérieurs à lui ont commencée. Le plaisir, qui est le sentiment de cette perfection, est inséparable de l'acte qui l'engendre.

Mais si, par impossible, le plaisir n'était pas lié à l'activité humaine ; si, en agissant en homme, nous ne récoltions que la douleur ; si,

[1] *Éth. Nic.*, A. 9. 1099^a, 30 ; 10 1099^b. 1. sqq.

[2] Boutroux, ouv. cité, § 21, p. 946.

par exemple, pour ne pas nous laisser forcer à mal faire, il fallait mourir, et mourir après avoir subi les dernières extrémités [1], nous serions encore heureux. Car le bonheur consiste essentiellement dans cette activité, et par voie de conséquence seulement, dans le plaisir.

Voilà pourquoi les plaisirs grossiers, ceux qui énervent ou paralysent l'activité proprement humaine, sont bannis de la morale, et étrangers au bonheur, bien plus encore que la douleur elle-même. Et en ce sens, celle-ci est encore moins l'ennemie du bonheur que le plaisir.

Comment soutenir après cela que la Morale d'Aristote est autant un Hédonisme qu'un Eudémonisme rationnel ; que le plaisir y occupe la même place que le bonheur ? Pour cela il faudrait que l'un nous finalisât autant que l'autre, et alors il n'y aurait pas plus de raison de sacrifier le plaisir au bonheur que le bonheur au plaisir. Or Aristote dit expressément le contraire en maints endroits de l'*Éthique à Nicomaque* [2]. S'il y a des cas où il affirme que le plaisir doive être sacrifié au bonheur, il n'y en

[1] *Éth. Nic.*, Γ, 1, 1110^a, 26, sq. : ἔνια δ' ἴσως οὐκ ἔστιν ἀναγκασθῆναι, ἀλλὰ μᾶλλον ἀποθανετέον παθόντι τὰ δεινότατα.
[2] *Éth. Nic.*, Γ, 10, 1115^b, 15, sqq.

a aucun où il concède que le bonheur doive être sacrifié au plaisir.

Peut-être le moment est-il venu de conclure ? D'après Aristote le bonheur n'est pas une somme de plaisirs, comme pour Bentham. Car les plaisirs diffèrent surtout entre eux qualitativement. On compte autant de plaisirs qu'il y a d'espèces d'activités [1]. Or les espèces, comme les qualités, ne s'additionnent pas.

En outre pour que le bonheur, au sens aristotélicien, fût une somme de plaisirs, il faudrait tout au moins qu'il fût une somme de biens, le plaisir étant lié au bien comme l'effet à sa cause. Mais il n'est même pas cela. Le mot de « somme » est trop matériel pour être appliqué au bonheur que nous venons de décrire.

Ce bonheur est un « Tout », dont la raison est chargée d'organiser les « parties ». De même que l'homme, par sa *forme*, est un Tout, une Unité, en dépit des parties hétérogènes et multiples qui concourent à sa constitution, ainsi le bonheur auquel il tend et qu'il réalise, est quelque chose d'*un*, nonobstant les espèces de biens qui l'intègrent.

Matériellement pris, dans leur entité respective, ces biens sont hétérogènes : les biens

[1] *Éth. Nic.*, K. 5, 1175^a, 30-36.

extérieurs ne se ramènent pas au plaisir, ni celui-ci à la vertu. Mais formellement pris, comme *biens humains,* que la raison marque du même sceau, ils arrivent à former un *Tout*, dont les parties ne se nombrent pas, parce qu'il est lui-même supérieur au nombre : ἔτι δὲ πάντων αἱρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην [1].

[1] *Éth. Nic.*, A. 5, 1097^b, 16-17.

CHAPITRE IV

DE L'OBLIGATION MORALE

I

LE DEVOIR

« Il n'y a point, dans la morale grecque, un « impératif », mais seulement un « optatif ». « Cette morale se présente toujours comme une « parénétique » ; elle donne des conseils, non « des ordres. Et les longues listes de devoirs « envers soi-même et envers autrui qui rem- « plissent les traités modernes sont remplacés, « chez les anciens, par des tableaux ou des « portraits. On nous y représente l'idéal du « sage en nous conviant à les imiter. Entre « l'idéal et le réel, le rapport n'est pas celui du « commandement à la soumission, mais du « modèle à la copie, de la forme à la matière. « Ainsi, *nulle idée du devoir*, ni de ce que nous « appelons *obligation*, dans la morale des

« Philosophes grecs ; d'ailleurs il n'en pouvait « être autrement : la chose est facile à com- « prendre. En effet, le but que l'on se propose « expressément, dans toutes les écoles de philo- « sophie anciennes, aussi bien dans l'école « stoïcienne que dans celle d'Épicure et de « Platon, c'est d'atteindre à la vie heureuse. « Et le bonheur dont il s'agit est le bonheur « de la vie présente [1]. »

De là à soutenir que le problème moral, pour tout grec, se pose en ces termes : trouver des *recettes* qui permettent à l'homme, au sage, d'être heureux, en n'importe quelle circonstance, il n'y a qu'un pas.

A dire vrai, nous croyons qu'Epicure n'a pas posé autrement le problème moral. Il est clair que si l'idéal moral, d'après lui, consiste à réaliser l'ataraxie la plus complète, en échappant de son mieux à la douleur, il ne peut être question d'un *devoir* à remplir à cet effet, mais seulement d'une « *recette* » à trouver.

C'est encore une *recette* que cette attitude dominatrice et dédaigneuse des Stoïciens en face du plaisir et de la peine, pour arriver à une possession complète de soi par la vertu, et

[1] V. Brochard, *La morale ancienne et la morale moderne* : *Revue philosophique*, janvier (1901).

garantir de la sorte l'équilibre moral contre les surprises du dedans et du dehors.

Certains historiens expliquent cette façon toute relative et toute pratique de poser le problème moral par les circonstances historiques où ont vécu Epicure et Zénon. « Le stoïcisme « est né dans le même temps que l'épicurisme. « Il veut porter remède aux mêmes maux, « affranchir l'homme, le sevrer de lui-même et « de ses passions, lui assurer dans le malheur « des temps l'asile inviolable de la liberté inté- « rieure. Mais l'épicurien se désole, se dissimule, « s'efface ; le stoïcien se redresse, résiste, lutte, « et va jusqu'à nier le mal, pour cesser de le « sentir. « *Relâchement* (ἄνεσις), atonie, inertie, « c'est tout l'épicurisme. Au contraire, le stoï- « cisme se résume tout entier dans l'idée de la « tension (τόνος-ἐπιτάσις) » (F. Ravaisson), du « travail (ὁ πόνος ἀγαθόν (D. L. ; VI, 2) de la peine « et de l'effort [1]. »

Dans trois articles publiés par le *Journal des Savants* (mars-avril-mai 1904), sur la Morale d'Épicure, M. Brochard a montré que cette façon d'opposer la Morale d'Épicure à celle des Stoïciens n'a pas de fondement historique. Le but

[1] Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*. — Paris, Delagrave, 1887, p. 976.

du sage est de se rendre maître de la félicité. Or pour les Stoïciens et les Épicuriens, « c'est « en s'isolant du monde et en se repliant sur « lui-même par un violent effort de la volonté « qu'il tente d'y parvenir; c'est par un jeu de « représentations, ou d'idées substituées les unes « aux autres qu'il y parvient. Malgré de nom- « breuses différences, il y a ainsi, entre les deux « doctrines, une ressemblance profonde dans « l'esprit et presque dans la lettre. C'est sous « des formes distinctes, une même conception « de la Morale (mai 1904 : conclusion). »

Quoi qu'il en soit, il faut se souvenir qu'au temps d'*Épicure et de Zénon,* le scepticisme fait déjà son œuvre, et qu'on a ramené le problème intellectuel des hauteurs où se mouvaient Platon et Aristote, au domaine purement pratique. L'objet unique qui hante désormais les philosophes, c'est le bonheur à réaliser, et tout de suite, et à tout prix. La psychologie, la physique sont tout entières organisées en vue d'une conception *à priori* de la morale ; et l'on ne saurait dire si elles sont une introduction à la doctrine du renoncement, ou si elles en sont la conséquence, et comme un essai de légitimation, fait après coup. En tout cas, le mot de « recettes » nous paraît fort juste, appliqué à la morale des épicuriens et des stoïciens, tandis que celui de

devoir nous semblerait forcé. Si toute la vie se ramène, en effet, à une question de jouissance, par une maîtrise absolue de soi vis-à-vis de la douleur, on ne peut faire à l'homme, pas plus qu'à l'animal, une obligation de jouir. C'est assez qu'il obéisse pour cela à l'instinct qui l'y porte tout naturellement. Tout au plus devra-t-on lui conseiller de mettre les ressources de sa raison et de sa volonté au profit de cette tendance, soit pour graduer ses jouissances, soit pour les raffiner, et en quelque sorte les « sublimer », en en purifiant les sources, par exemple en hiérarchisant ses sentiments, en introduisant l'ordre, l'harmonie, au sein de l'organisme moral.

Mais c'est là un point de vue subjectif, complètement étranger à la notion de *devoir*.

Tout autre était le point de vue de Platon et de Socrate. Il n'a jamais été question pour eux de trouver une « recette » pour être heureux. Quand, comme le veut Platon, il suffit d'être conscient de son bien propre, pour y tendre nécessairement, il n'y a pas alors à s'enquérir d'une « recette ». La recette implique un choix ; mais il n'y a pas de choix dans la recherche du bonheur, là où celui-ci, à la seule condition d'être connu, s'impose à notre volonté.

Il n'y a pas non plus de *devoir* proprement

dit. Ou s'il y en a un, c'est au sens d'une *obligation* physique peut-être, mais non d'une *obligation* morale. On ne fait pas à quelqu'un une obligation morale de tendre à une chose qu'il lui est *physiquement* impossible d'éviter [1].

Aristote a su, dans la position du problème moral, éviter ces deux écueils. Si le bonheur nous domine, c'est objectivement. Cela suffit pour qu'il ne dépende pas de nous de le chercher où nous voulons, et cela ne suffit pas pour obliger *pratiquement* notre volonté à y tendre, du seul fait de sa présentation objective. Celle-ci crée pour nous une *obligation* morale ; elle ne nous nécessite pas *physiquement*, je veux dire, *naturellement*.

Ici encore c'est le point de vue intellectuel où s'est placé le Philosophe qui projette une vive lumière sur la façon dont le « devoir » intervient dans sa morale.

Les « moralistes », autrement dit, les philosophes qui sont surtout préoccupés du problème moral, et d'une solution toute faite à lui donner, ont une tendance à accentuer les mots d'obliga-

[1] Que le lecteur veuille bien se reporter à ce que nous avons dit plus haut (ch. III, § 1) du déterminisme platonicien, et de la distinction à faire pour comprendre sa Morale, entre la liberté psychologique qui, théoriquement, en est bannie, et une sorte de liberté morale qui, pratiquement, s'impose et se confond avec la purification du vouloir.

tion, de devoir, de péché, de sanction, dans un sens volontariste, en agitant devant les yeux le fantôme d'un juge sévère qui commande, et est toujours prêt à punir. Cela tient au caractère nettement pratique de leurs préoccupations morales, et au souci qui les travaille de garantir les mœurs pour le temps et le milieu où ils vivent. L'expression de « devoir » qui revient constamment sous leur plume est comme gonflée de menaces, de sanctions.

Si c'était là le sens unique du mot « devoir », nous ne ferions aucune difficulté d'avouer qu'on n'en trouve pas trace dans la morale d'Aristote.

Pour M. Brochard, le concept de devoir est un concept religieux théologique. « Le devoir « ainsi entendu, dit-il, repose sur un contrat : « c'est une dette..... Il y a comme une alliance « entre un Dieu qui fait connaître ses ordres, et « son peuple qui les exécute, un engagement « synallagmatique qui les lie l'un à l'autre [1]. »

Hâtons-nous de le dire, la morale d'Aristote n'a pas non plus ce caractère « religieux » et « transcendant » des morales modernes, qui se rattachent plus ou moins directement à la morale chrétienne.

C'est une morale naturelle « immanente »,

[1] V. Brochard, art. cité; *Revue philosophique,* janvier (1901).

dont l'immanence est parfaitement justifiée, en ce que le mobile qu'est l'homme, a pour agent connaturel moral sa raison propre, et pour terme son propre perfectionnement. L'immanence exige en effet que le sujet, qui est le terme de l'action, en soit aussi le principe.

En soi rien n'empêchait Aristote de rattacher ces trois choses à leur source : le sujet homme au Bien divin ; l'agent moral à la Providence ; et les finalités particulières immanentes, à la fin suprême transcendante. Mais en réalité on ne voit pas qu'il l'ait fait, du moins dans l'*Éthique à Nicomaque*.

L'a-t-il même fait ailleurs d'une manière un peu explicite ? Nous n'oserions l'affirmer. Sa pensée au sujet du lien à établir entre le monde et Dieu est demeurée trop hésitante. Si l'on peut soutenir avec quelque raison qu'il n'a pas soustrait formellement les actions humaines à la Providence, on ne peut affirmer non plus qu'il les lui ait soumises. Le contraire même est plus vraisemblable, quand on se rappelle la façon dont il entend la connaissance du monde des singuliers par l'Acte pur. Il semble bien qu'aux yeux d'Aristote l'intelligence divine subisse le sort de toute intelligence, et ne connaisse que les « espèces », c'est-à-dire l'universel. Or en *morale* ce sont surtout les individus qui sont

en jeu, avec les actes particuliers, dont ils sont le principe.

Tout ce que l'on peut dire, c'est que la Morale d'Aristote se rattache à Dieu *implicitement*, par l'intermédiaire de la *nature* intellectuelle qui lui sert de base, et est un effet de Dieu. Sans doute Aristote admet *la cœxistence éternelle du monde et de Dieu*[1]; mais il ne nie pas pour cela le rapport de cause à effet entre Dieu et le monde. Cette affirmation trouverait facilement sa justification au Livre II des Physique, là où il analyse dans le détail les concepts d'être et de cause efficiente[2].

Au Livre X de l'*Éthique à Nicomaque*, à propos de la Sagesse, Aristote nous dit qu'une vie consacrée tout entière à l'exercice de cette vertu « serait plus belle que ne le comporte la nature « humaine ; car si l'homme peut vivre ainsi, ce « n'est pas en tant qu'il est homme, mais en « tant qu'il y a en lui quelque chose de divin[3] ». La raison est donc, d'après lui, un reflet de Dieu. Par elle, la morale s'y rattache. Mais cette dépendance divine de la morale n'est pas immédiate. Dieu n'intervient pas personnellement, et par un commandement explicite,

[1] ARISTOTE, *Phys.*, VIII, ch. I et II.
[2] ARISTOTE, *Phys.*, II, 3, 194^b, 23. sqq.
[3] *Éth. Nic.*, K. 7, 1177^b, 15. sqq.

pour nous dicter la loi de notre activité. Cette loi, Il nous la donne, en nous communiquant notre nature d'homme ; celle-ci porte avec elle sa loi, loi non écrite dont les poètes ont fait tant de cas [1].

A quel titre et dans quel sens précis le « devoir » peut-il donc intervenir dans la morale d'Aristote, s'il n'est pas l'expression d'une volonté « transcendante » et extérieure à nous ? Ce ne peut être qu'à titre *d'impératif rationnel.*

M. Brochard le conteste « Si l'on veut définir « le devoir en se plaçant à un point de vue pure- « ment rationnel et philosophique, écrit-il, on « se trouve dans le plus grand embarras. Ce « n'est pas le moindre des reproches mérités « par la morale de Kant que celui de n'avoir « point suffisamment défini le devoir. Il lui « arrive sans doute de concevoir la volonté « comme se donnant à elle-même sa loi, et de « parler d'une volonté autonome. Mais pourquoi « une volonté se donne-t-elle une loi ? Et si elle « s'en donne une, ce ne peut être en tant que « volonté pure, mais en tant qu'elle est une « raison. Or une raison ne saurait se décider

[1] *Éth. Nic.*, Θ, 15, 1162^{b}, 21, sq. : τὸ μὲν ἄγραφον τὸ δὲ κατὰ νόμον.

« qu'en vue du meilleur ; nous voici donc « ramenés au point de vue antique [1]. »

Celui d'un Platon ou d'un Socrate peut-être, mais pas celui d'Aristote. Car il n'a jamais dit que la raison ne saurait se décider qu'en vue du meilleur, ou s'il l'a dit, ce n'est ni dans le sens où Platon l'entendait, ni dans celui qui est visé par M. Brochard.

Platon soutenait que « le meilleur » nécessite l'adhésion volontaire ; M. Brochard veut qu'il ne soit que l'indication d'une démarche raisonnable; un conseil, non un ordre ; un « optatif », non un « impératif ». Le concept de « devoir » est évidemment étranger à ces deux points de vue. Mais aucun des deux n'est celui d'Aristote.

D'après le Philosophe, le bien en général nous nécessite, même physiquement, en ce sens que le bien est « ce vers quoi toutes choses tendent », *par nature,* et que, quoique nous voulions, il est toujours le mobile de nos vouloirs.

Mais le bien en général n'est pas le bien absolu de Platon, subsistant en soi, et identique à l'être. S'il existe, c'est à l'état fragmentaire, dans chacun des biens particuliers et « pratiques » qui sont à notre portée, et que nous

[1] Brochard. *La morale ancienne et la morale moderne : Revue philosophique.* — Paris. Janvier. (1901.)

poursuivons tous les jours. Aucun de ces biens particuliers, ni même la somme de tous ces biens n'équivaut au bien général ; par conséquent ils n'épuisent pas l'énergie naturelle dont nous sommes pourvus pour y tendre. Il reste alors que nous n'y tendions pas *nécessairement,* mais *librement.*

Cette liberté, que nous conservons en face de notre bien propre à réaliser, fait-elle que nous ne soyons pas « obligés » de le réaliser ? Toute la question est là.

C'est certainement un « droit » pour une « nature » d'atteindre à la perfection qui lui est propre, et que détermine son caractère spécifique. Le « droit » de la *nature humaine* est d'arriver au plein épanouissement de l'activité selon la raison ; supprimer cette activité, c'est enlever à la nature humaine sa raison d'être. A quoi pourrait servir à l'homme d'être une nature raisonnable, s'il n'agissait pas selon sa raison ?

Mais tout « droit » appelle un » devoir » corrélatif. Si la perfection de la nature humaine est un « droit », c'est un « devoir » pour l'individu, en possession de cette nature, de tendre à cette perfection. Le bien humain, le bonheur, s'*impose* à lui ; il crée en lui une obligation morale.

On objecte : mais si le bien humain est inséparable du bonheur, n'est-il pas absurde et dérisoire d'aller dire à l'homme qu'il est obligé de faire ce qui lui est avantageux ? L'idée d'obligation ne saurait avoir de raison d'être que dans une morale ou le bien est distingué du bonheur.

Nous avons déjà répondu à cette objection en montrant que si, pour Aristote, le bien et le bonheur sont inséparables, en entendant ici par bonheur la jouissance subjective, ils sont cependant distincts. Ce n'est pas le bonheur-jouissance qui est la fin de la morale, mais le bonheur-état, lequel n'est autre chose que le bien humain considéré objectivement, dans le déploiement constant de notre activité rationnelle, telle qu'elle s'impose à notre conscience.

On répliquera peut-être qu'il ne saurait pourtant exister un véritable devoir, là où une volonté s'ordonne à elle-même ?

Certainement, et voilà pourquoi l'impératif catégorique de Kant, au fond, n'est qu'un leurre. M. Brochard l'a très bien observé. Cet impératif vient après la critique de la raison pure ; il n'a aucun fondement objectif, à moins qu'au prix d'une contradiction flagrante, et d'un retour illégitime aux *idoles métaphysiques*, Kant ne donne à l'*humanité fin en soi* une valeur ontologique.

« L'impératif rationnel » d'Aristote n'a rien de commun avec « l'impératif catégorique » de Kant. Loin de venir après la critique de la raison pure, il suppose au contraire l'objectivité des données de la raison. Il a sa racine dans la nature humaine elle-même, laquelle est un « absolu », susceptible sans doute d'évolution à sa surface, mais immuable dans son fond.

Que cette « nature » ne soit pas extérieure aux individus qui la participent, soit ; c'est même pour cela que les dispositions subjectives de tel ou tel ne peuvent être étrangères à la détermination du bonheur objectif lui-même ; que celui-ci a besoin d'être comme retouché chaque fois, pour être mis à notre taille. Mais, pour ne pas être extérieure à nous, cette nature n'en demeure pas moins en elle-même quelque chose d'un et d'objectif, dont la loi s'impose à tous. C'est un « donné » dont nous devons tenir compte pour notre conduite morale ; il conditionne notre spontanéité sans l'entraver ; il la commande ; il la règle.

Le « devoir » ainsi entendu est un « impératif rationnel » auquel il ne manque en somme que l'élément volontaire, pour lui donner tout son efficace pratique.

Or qu'on nous permette une remarque à ce sujet. Même une volonté qui ordonne du dehors,

celle d'un juge par exemple, si elle n'actionne pas la volonté individuelle au point de se substituer *physiquement* à elle pour forcer son adhésion, se résout finalement en un élément objectif, et d'ordre purement rationnel. On reste libre d'agir, en présence d'un législateur qui commande, tout comme devant une loi écrite. La seule différence entre ces deux manières d'*ordonner* vient de ce que le législateur à sur la loi elle-même l'avantage de tenir en réserve des sanctions, qui faciliteront quelquefois, mais pas toujours, l'obéissance des sujets.

En fait « l'impératif rationnel » ne suffit pas toujours à faire accomplir aux individus le « devoir » qu'il leur montre, surtout au vulgaire ; *en soi*, et pour le sage, il est nécessaire et suffisant.

Voilà pourquoi les sages, d'après Aristote, ont une conduite morale exemplaire, et nous sont présentés comme des modèles à suivre. Ils n'attendent pas que la loi de la raison ait été, sous une forme ou sous une autre, promulguée par un législateur de chair et d'os, pour lui reconnaître force de loi, et se soumettre à ses ordres. Ils se fient à leur propre conscience ; et dès que la loi de la raison s'y révèle, dès qu'ils voient le bien humain s'imposer à eux, ils y courent librement, sans attendre qu'une main

extérieure les y pousse de force. Le sage *est par excellence l'homme du devoir*.

N'y a-t-il cependant pas un sophisme à définir le bien *moral* par le devoir, pour définir ensuite le devoir par le bien ?

« Non, si l'on veut établir une distinction « entre le bien moral et le bien ontologique, « ou le bien en soi. On concèdera alors que « le bien moral se définit par le devoir, et rien « n'empêchera de dire ensuite que le devoir se « définit par le bien, mais en l'entendant cette « fois du bien en soi, c'est-à-dire de l'ordre « voulu par la nature, des fins vers lesquelles « elle nous lance, de l'idéal que la raison con- « çoit comme sa règle [1]. »

Nous avons vu plus haut que cette distinction est d'Aristote lui-même, là où il établit la différence entre le bien vers lequel toutes choses tendent, et le bien attingible par l'homme. La notion de « devoir », au sens d'un « impératif rationnel » n'est donc pas étrangère à sa morale ; elle en constitue bien plutôt le fond.

Au reste est-il si sûr que le mot lui-même de devoir en soit absent ? M. Piat ne le croit pas. D'après lui les textes permettent de soutenir le

[1] Sertillanges, art. cité ; *Revue philosophique*. Janvier (1901).

contraire [1]. C'est aussi l'avis d'Ollé Laprune. « Ce que ce mot δεῖ exprime, c'est donc cette « nécessité morale, cette sorte de contrainte « morale, d'un caractère à part, que notre « langue appelle le *devoir* [2]. Il y a des choses « qu'il faut craindre, par exemple, le déshon- « neur, ἔνια γάρ καὶ δεῖ φοβεῖσθαι καὶ καλόν, τὸ δὲ μὴ « αἰσχρόν, οἷον ἀδοξίαν [3]. Le tempérament désire ce « qu'il faut, ἐπιθυμεῖ ὧν δεῖ et comme il faut, καὶ « ὡς δεῖ, et quand il faut, καὶ ὅτε, et c'est ce que « prescrit la raison, οὕτω δὲ τάττει καὶ ὁ λόγος [4]... « Le mot δεῖ, et les termes analogues qui ont la « même force, οὐκ ἔστιν, ἀποθνητέον, désigent ce « que nous appelons *devoir* et *obligation*. Voici « encore une phrase où tous les caractères de « l'action mauvaise sont résumés, et le trait « saillant, c'est le manquement au devoir : par « malice, préférer, choisir librement ce qu'il ne « faut pas, διὰ κακίαν δ᾽αἱρεῖσθαι οὐχ ἃ δεῖ [5] : que peut- « on dire de plus net [6] ? »

[1] Piat, *Correspondant*, 10 septembre 1903 : *Revue néo-scolastique*, 1901 ; *Socrate*. — Alcan, 1900.

[2] Δεῖ, peut-être de δέω, lier, enchaîner. — Platon, *Cratyle*, 418, E (Note d'Ollé Laprune, p. 81).

[3] *Éth. Nic.*, Γ, 9, 1115^a, 13.

[4] *Éth. Nic.*, Γ, 15, 1119^b, 16-17.

[5] *Éth. Nic.*, Γ, 4, 1112^a, 10.

[6] Ollé Laprune, *Essai sur la Morale d'Aristote*. — Paris, Eug. Belin, 1881, p. 82.

II

LE DEVOIR ET SES CONSÉQUENCES MORALES

Le manquement au devoir, chez un être libre, constitue une faute et entraîne la responsabilité ; on n'est responsable que de ce que l'on *doit* et *peut* faire. Et la responsabilité appelle le châtiment.

Peut-être serait-il difficile de trouver, dans la morale d'Aristote, des mots grecs correspondant exactement à nos mots français de responsabilité et de châtiment. Il n'en est pas moins vrai que le Philosophe, dans l'*Éthique à Nicomaque*, parle expressément du pardon (συγγνώμη) qu'on refuse à la méchanceté (μοχθηρία) et aux choses blâmables (ψεκτῶν)[1]. Il admet donc que l'homme est responsable de ses actes, et qu'il pèche en pratiquant le vice volontairement.

« Dire que le vice n'est pas volontaire, écrit-il, « c'est oublier que ce que nous avons fait par un « choix libre et raisonné, il dépendait de nous « de ne pas le faire ; c'est méconnaître l'homme

[1] *Éth. Nic.*, συγγνώμη, 1109^b, 32 ; 1110^a, 24 ; 1111^a, 2 ; 1143^a, 22, sq. ; 1146^a, 2, sq. ; 1149^b, 4, μοχθηρία = κακία opposé à ἀρετή, 1129^b, 23, sq. ; 1130^a, 16, sq. ; ψεκτός, 1108^a, 16 ; 1118^b, 29 ; 1145^b, 10 (etc.).

« comme principe et père de ses œuvres, ἀρχή
« καὶ γεννήτης τῶν πράξεων [1].

« Si, comme le veut Platon, il y a chez l'in-
« continent simple opinion, δόξα et non science ;
« s'il n'y a point une conception sûre et capable
« de résister, mais une conception faible, comme
« celle des gens qui doutent, on doit *pardonner*
« à l'homme qui ne reste point ferme dans ses
« conceptions en face des passions fortes. Et
« pourtant il n'y a point de *pardon* συγγνώμη
« pour la *méchanceté* μοχθηρία, ni pour aucune
« des choses *blâmables* (ψεκτῶν) [2]. »

Si on ne pardonne pas au méchant, à l'homme vicieux, quand le vice et la méchanceté sont volontaires, il s'en suit qu'on le punit. La morale d'Aristote appelle donc, en plus de la responsabilité, la sanction. Mais laquelle ?

Une sanction dans la vie future ? Non ; et ici MM. Lévy-Bruhl [3] et Brochard [4] ont raison. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir les chapitres X et XI du premier Livre de l'*Éthique à Nicomaque*. Là, Aristote se contente d'affirmer que l'homme se survit dans ses enfants ; que ceux-ci sont comme son prolongement naturel ;

[1] *Éth. Nic.*, Γ, 7, 1113^{b}, 15, sqq.
[2] *Éth. Nic.*, H, 3, 1146^{a}, 1-5.
[3] LÉVY-BRUHL, ouv. cité, p. 132.
[4] BROCHARD, art. cité ; *Revue philosophique*. Janvier (1901).

que par conséquent, d'une certaine manière très vague et peu compromettante, il jouit de leur bonheur et souffre de leurs peines.

Mais cette façon d'entendre la vie future, par procuration, ne cadre guère avec l'idée de sanction qu'on y attache d'ordinaire, partout où on conçoit cette vie comme personnelle.

« Il semble que, même si le mort a des relations avec les bonnes ou mauvaises choses de « cette vie, déclare Aristote, ces relations ne « peuvent être que très faibles et très minimes, « soit en elles-mêmes, soit dans leur répercussion sur le mort. Mais fussent-elles plus fortes, « elles ne seraient pas de nature à pouvoir « rendre heureux ceux qui ne le sont point, « ou à enlever le bonheur à ceux qui le possèdent [1]. »

En somme, Aristote se retranche derrière son ignorance pour ne pas résoudre le problème de la vie future, encore qu'il semble faire d'assez bonne grâce quelques concessions aux opinions courantes sur l'existence de cette vie, et la possibilité de sanctions post-terrestres [2].

Du moins, les sanctions terrestres sont-elles

[1] *Éth. Nic.*, A, 11, 1101^b et sqq.
[2] *Éth. Nic.*, A, 11, 1100^a et sqq.

prévues par sa Morale, ou bien n'en est-il pas question ?

On sait combien Platon avait insisté sur ce point dans le Gorgias. « Il faut, affirme-t-il, « s'offrir au juge les yeux fermés et de grand « cœur, comme on s'offre au médecin pour « souffrir les brûlures et les incisions, s'atta- « chant uniquement à la poursuite du beau et « du bien, sans tenir compte de la douleur, en « sorte que, si la faute qu'on a faite mérite des « coups de fouet, on se présente pour les rece- « voir ; si l'amende, on la paye ; si l'exil, on s'y « condamne ; si la mort, on la subisse. On doit « être le premier à déposer contre soi-même ; « on ne doit pas s'épargner, mais mettre tout « en œuvre, l'éloquence comme le reste, afin « de parvenir par la confession de son crime, « à être délivré du plus grand des maux, de « l'injustice [1]. »

Bien qu'elle ne s'harmonise guère avec le déterminisme de sa morale, cette belle et austère doctrine ne nous surprend pas sous la plume du divin Platon. Aristote ne l'a pas ignorée. Pourtant elle ne semble pas avoir passé, avec ce relief saisissant, dans son Éthique. Il dit bien qu'on ne doit pas pardonner

[1] *Gorgias*, p. 478, sqq.

au coupable, dans la mesure où il est responsable de ses actes. Mais il ne parle pas du châtiment qui doit lui être infligé.

A y regarder même d'un peu près, il semble qu'au point de vue strictement personnel, dans le champ clos de la conscience, là où la conduite morale n'a pas de résonnance directe sur la société, la sanction n'existe pas pour lui.

Elle se réduit, dans les âmes délicates, celles des Sages, à la seule conscience de n'être pas ce qu'ils devraient être ; dans les âmes vulgaires, insensibles aux reproches de la conscience, elle se confond avec les souffrances qui, tôt ou tard, sont la conséquence de l'inconduite.

Mais rappelons-nous que l'Éthique individuelle, d'après Aristote, est subordonnée à la morale politique. C'est alors aux législateurs et aux chefs de gouvernement que le devoir incombe de punir les fautes des citoyens [1]. La même force coercitive qui doit faciliter chez ceux-ci l'accomplissement de leurs devoirs d'homme et de citoyen, est appelée aussi à réprimer leurs manquements à ces devoirs. L'État ne *pardonne* pas au méchant ; il ne doit

[1] ARISTOTE, *Polit.*, liv. V (en entier). — *Éth. Nic.*, K, 10, 1180^a, 20, sq. : ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν λόγος ων (ὁ νόμος).

pas souffrir les choses blâmables. S'il le fait, il manque au devoir le plus strict d'un sage gouvernement.

III

ESTHÉTIQUE DE LA MORALE D'ARISTOTE

Dans son *Essai sur la morale d'Aristote*, après un chapitre d'une belle envolée littéraire sur le génie grec, Ollé Laprune croit pouvoir soutenir que « le beau est pour Aristote le nom propre de la moralité »; que « parler du bien, ce n'est pas, chez les Grecs d'alors, faire penser d'emblée « à la moralité », que « nommer le beau au sujet des actions humaines, c'est « nommer ce qui en fait la valeur morale [1] ».

Il y a, dans la position même de cette thèse, une équivoque que nous voudrions dissiper, en terminant.

Est-ce parce que la beauté est inséparable du bien moral qu'Aristote, en cherchant la règle de notre conduite, lui applique indifféremment ces deux expressions? Ou est-ce la beauté,

[1] OLLÉ LAPRUNE, *Essai sur la Morale d'Aristote*, ch. III. — Paris, Belin, 1881, p. 76-78.

comme telle, qui, selon lui, nous finalise, et nous sert de règle morale ?

Si ce que nous avons dit plus haut du « devoir », de la « responsabilité », dans l'éthique aristotélicienne, a quelque objectivité, il ne nous sera pas difficile de répondre à ce dilemne.

En effet le concept de « beau », par lui-même, n'est pas un concept moral ; l'analyse la plus exigeante n'en saurait tirer la notion de «devoir». Le « devoir » engage la vie tout entière. Or si le « beau » s'impose à nous, c'est à un autre titre. On peut reprocher à un artiste par exemple, d'avoir mal exécuté une œuvre d'art ; lui reprochera-t-on de ne l'avoir point exécutée du tout ? Il n'y est pas obligé.

Au contraire on reproche à un individu de n'avoir pas fait le bien qui s'imposait à lui, tandis qu'on l'excusera toujours de s'y être pris gauchement pour le faire, si par ailleurs il n'y a pas mis malice.

L'exemple est d'Aristote lui-même, quand il traite de la distinction à établir entre l'art et la prudence : « Une faute volontaire en art, dit-il, « est préférable à une faute involontaire ; c'est « le contraire pour la prudence, comme aussi « pour les vertus [1]. »

[1] *Éth. Nic.*, Z. 5. 1140^b, 23.

Admis que le « beau » est l'objet propre de l'art [1], comment pourrait-il être la règle de la morale, si une faute *volontaire* n'est pas imputable à l'artiste, encore qu'il aille contre les lois de l'esthétique ?

Par contre, une imprudence volontaire est imputable à l'agent moral. Pourquoi ? Parce qu'en agissant imprudemment il s'écarte du *bien* moral, objet propre de la volonté.

En plus de l'*Éthique à Nicomaque*. les principes généraux de la psychologie aristotélicienne confirment cette distinction entre le beau et le bien. La loi de tout appétit est d'être finalisé par le bien. Ainsi l'animal, qui n'a pas le sentiment esthétique, va à sa fin parce qu'elle est le *bien* de sa nature. « Le moteur immobile, « c'est le bien qui est à faire ; le moteur, tout à « la fois moteur et mu, c'est l'appétit [2]. »

L'homme obéit à la même loi dans ses tendances appétitives. L'objet de la volonté, c'est le bien [3]. Remarquons qu'à cet endroit de

[1] Aristote ne le dit pas expressément ; sa théorie de l'art est beaucoup plus large. Par art il entend la faculté de produire quelque chose au dehors. Mais la largeur même de cette théorie, loin d'exclure du domaine de l'art, les beaux-arts, les y fait rentrer. Car les beaux arts sont aussi des « productions » ποίησις. Cf. *Lexique* : Πρᾶξις καὶ Ποίησις.

[2] Aristote, *De anima*, III, 10. *Traité de l'âme*, traduit et annoté par G. Rodier. — Paris, Leroux, 1900.

[3] *Éth. Nic.*, Γ, 6, 1113^a, 14 et sqq.

l'*Éthique à Nicomaque*. Aristote cherche précisément à déterminer la *règle morale* du sage, dans la conduite de la vie. Jamais plus belle occasion ne lui a été offerte d'affirmer que c'est le « beau ». En effet il s'agit pour lui d'une définition à donner. Or les définitions d'Aristote sont toujours remarquables de précision. Et justement ici le mot « beau » n'apparaît pas ; il n'est question que du *bien* (ἀγαθόν).

« L'appétit, chez l'homme n'est pas la seule « cause de la locomotion ; l'intelligence aussi « détermine et dirige les mouvements corpo- « rels. De ces mouvements, il est vrai, le *bien* « reste toujours la cause dernière ; mais de même « que, par un attrait invincible, il séduit l'ap- « pétit et le provoque à l'acte, de même, parce « qu'il est en même temps un objet de con- « naissance et de vérité, il s'offre comme tel au « jugement de l'intelligence pratique : si bien « que l'animal agit seulement parce qu'il désire, « l'homme en outre parce qu'il sait : ainsi, chez « ce dernier, les deux causes de la locomotion « sont l'intelligence et l'appétit [1]. »

On peut en ajouter une troisième, le sentiment esthétique. Le sage qui reconnaît ce qu'il y a

[1] Hennequin, *Morale à Nicomaque ;* Trad. Thurot ; liv. X, Introduction. — Paris, 1886, p. 9.

de *vrai* dans chacun des biens qui l'attirent [1], discerne aussi ce qu'il y a de beau [2].

Ce texte nous découvre la pensée de fond d'Aristote. D'après lui, l'intelligence et l'imagination éclairent l'appétit plutôt qu'elles ne s'y substituent. Le grand, l'unique moteur dans l'ordre des actions morales, comme des actions corporelles, c'est l'appétit, dont le bien est l'objet propre, spécifique : bien sensible pour l'animal ; bien raisonnable pour l'homme. Mais le bien (ἀγαθόν) est aussi le vrai (τἀληθές) ; il est aussi le beau (τό καλόν). C'est donc dans la mesure où le beau, quoique différent du bien [3], en est inséparable, qu'il s'objecte à l'appétit. Dans ce sens, Aristote dira que le bien suprême, le bonheur humain, est à la fois ce qu'il y a de meilleur, de plus beau, et de plus agréable [4]. Dans le même sens, il dira « qu'il est beau « d'endurer les dernières souffrances, plutôt que « de trahir sa parole, ou de violer la justice, ou « d'abandonner un ami [5] ; qu'il est beau de

[1] *Éth. Nic.*, Γ, 6, 1113*a*, 30 : ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τἀληθὲς αὐτῷ φαίνεται.

[2] *Éth. Nic.*, Γ, 6, 1113*a*, 31 : καθ' ἑκάστην γὰρ ἕξιν ἴδιά ἐστιν καλά.

[3] ARISTOTE, *Métaph.*, 1077-1078 : ἐπεὶ δὲ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἕτερον.

[4] *Éth. Nic.*, Λ, 9, 1099*a*, 24.

[5] *Éth. Nic.*, Γ, 10, 1115*b*, 7, sqq.

« mourir pour la patrie [1]; qu'on a un vrai cou-
« rage quand on meurt là où il est beau de
« mourir [2]; qu'en vue du beau, le courageux
« souffre et agit courageusement [3]; qu'il faut
« avoir du courage, non parce qu'on ne peut
« faire autrement, mais parce que cela est
« beau [4];... que l'homme de *bien* dit la *vérité*,
« qu'il est *vrai*, ἀληθεύει, et que cela est
« *beau* [5] ».

Voilà encore une fois réunis, dans la même phrase, ces trois mots de bien, de beau, et de vrai. Cela aurait dû attirer davantage l'attention d'Ollé Laprune, et l'empêcher d'insister trop sur un point de la doctrine morale d'Aristote, qui demandait surtout à être effleuré.

Aristote ne serait pas grec, s'il n'était un intellectuel doublé d'un esthète. Mais, quoiqu'on en dise, sa morale n'est pas premièrement une morale esthétique, une morale de gentleman. Elle est avant tout la *science du bien* humain, et des règles rationnelles à suivre pour le réaliser. Son fondement est tout intellectuel. Nous croyons l'avoir suffisamment démontré. Si l'élé-

[1] *Éth. Nic.*, Θ, 9, 1159^a, 9, sqq.
[2] *Éth. Nic.*, Γ, 9, 1715^a, 14, sqq.
[3] *Éth. Nic.*, Γ, 9, 1115^a, 14, sqq.
[4] *Éth. Nic.*, Γ, 9, 1116^b : Οὐ δ' ἀνάγκην ἀλλ' ὅτι καλόν.
[5] *Éth. Nic.*, Δ, *ibid.* — Ollé Laprune, ouv. cité, p. 79-80.

ment esthétique n'y est pas étranger, il intervient uniquement à titre d'ornement. La première qualité du bien humain est d'être le *vrai bien*, le bien qui correspond à notre nature d'*être raisonnable*.

LEXIQUE DES MOTS TECHNIQUES

CONTENUS

DANS L'*ÉTHIQUE A NICOMAQUE*

LEXIQUE DES MOTS TECHNIQUES

CONTENUS

DANS *L'ÉTIQUE A NICOMAQUE*

— Τὸ ἀγαθόν : 1096^{a}, 19 : 1096^{b}, 21, 25 : 1155^{b}, 21 ; 1173^{b}. 33.

1° ἰσαχῶς τῷ ὄντι. ἐν πάσαις κατηγορίαις. 1096^{a} 23 sqq. ; καὶ τὸ εὖ. 1097^{b}, 27 ;

2° τὸ ἀγαθόν opposé à τὸ φαινόμενον ἀγαθόν. 1113^{a}, 15, sqq., ainsi qu'à τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθόν : et à τὸ κυρίως ἀγαθόν. 1114^{b}, 7.

1° Τὸ ἀγαθόν = Εὐδαιμονία. 1094^{a}, 3 : 1095^{b}, 14, 25 ; 1098^{a}, 21 : 1101^{b}, 30 ; 1172^{a}, 28 ; 1172^{b}, 9, 14, 25, 31, 33 ; 1173^{a}, 29 ; 1174^{a}, 9.

2° Τὸ πρακτὸν ἀγαθόν = Εὐδαιμονία 1097^{a}, 23.

3° Τὸ ἄριστον. 1097^{a}, 28 : 1197^{b}. 22 ; 1152^{b}, 12, 22, 25 : 1153^{b} ; 7. 12-26 ; τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον. 1094^{a}, 22 ; τὸ βέλτιστον. 1145^{b}, 27 : τὸ τέλειον ἀγαθόν. 1097^{b}, 7. sq. ; τὸ ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν. 1095^{a}. 16 ; τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθον. 1094^{b}. 7, 1102^{a}, 14, sq. : 1141^{b}, 8 = Εὐδαιμονία.

4° Ἀγαθὸν καθ' αὑτό. 1095^{a}, 27 : αὐτὸ καθ' αὑτό. 1096^{b}, 33 : αὐτὸ τἀγαθόν. 1097^{a}. 9 = *idée Platonicienne du Bien.*

1° *Division des biens :* τὰ ἀγαθὰ τὰ μὲν καθ' αὑτὰ (Fins), θάτερα δὲ διὰ ταῦτα (moyens) 1096^{b}, 13, sqq.; cf. 1096^{b}, 16, sqq.

2° Ἑκάστης πράξεως καὶ τέχνης τἀγαθόν. 1097^{a}, 18. cf. 1094^{a}, 1. sq.

3° Τὰ ἐκτὸς ἀγαθὰ καὶ τῆς τύχης, τὰ περὶ ψυχήν, τὰ περὶ σῶμα. 1098^{b}, 13, sqq.; 1153^{b}, 17, sq.; cf. 1154^{a}, 15.

4° Τὰ (ἐκτὸς) ἀγαθὰ ἁπλῶς μὲν ἀγαθά τινὶ δ'οὐκ ἀεί 1129^{b}, 2, sqq.

5° Τοῦ ἀγαθοῦ τὸ μὲν ἐνέργεια τὸ δ'ἕξις. 1152^{b}, 33.

6° Ἀγαθόν φυσικόν. 1173^{a},4.

Le *bien* en soi de Platon est un bien subsistant; ἀγαθὸν καθ' αὑτό αὐτὸ καθ' αὑτό. 1095^{a} 27, 1096^{b}, 33, 1097^{a}, 9;..... Le bien en soi d'Aristote n'est pas subsistant; ce qui le caractérise, c'est d'être à lui-même sa fin, sans ordination ultérieure à autre chose : αὐτάρκης, 1125^{a}, 12; 1160^{b}, 4; 1169^{b}, 5, 19; 1176^{b}, 5; 1177^{b}, 21; 1178^{b}, 34; 1179^{b}, 4.

— Ἀκούσιον καὶ ἑκούσιον. 1109^{b}, 30; 1111^{b}, 3; 1113^{b}, 3; 1114^{b}, 24; 1114^{b}, 30, sqq.; 1135^{a}, 19, sqq.

Ces mots signifient le volontaire et l'involontaire. Plusieurs auteurs, entre autres Kirchmann, Garve, Michelet, Zeller, se sont mépris sur le sens précis du mot ἑκούσιον. Ils l'ont traduit par « libre ». Ce n'est pas le sens premier qu'Aristote attache à ce mot. Car lui qui refuse la liberté aux animaux et aux enfants, leur accorde l'ἑκούσιον. 1111^{b}, 8, sq.

Ἑκούσιον signifie le volontaire en général, qui tantôt est libre, tantôt ne l'est pas. Pour qu'il implique la liberté, ἐλευθερία, 1131^{a}, 28, il faut lui adjoindre un élément rationnel, la βούλευσις, la délibération; les deux réunis aboutissent alors à l'élection, au choix, προαίρεσις, caractéristique de la liberté : 1111^{b}, 4; 1112^{a}, 17; 1094^{a}, 1; 1095^{a}, 14.

— Ἀλήθεια (vérité). La science, ἐπιστήμη, 1139^{b}, 16, 18-36 aboutit à la vérité, ἀλήθεια, soit spéculative, si la science est elle-même spécula-

tive. θεωρητικὴ διάνοια, 1139^{a}, 27 ; soit pratique, ἀλήθεια πρακτική, 1139^{a}, 26, sq., si la science est une science pratique, ἐπιστήμη πρακτική 1094^{b}, 4.

La science, ἐπιστήμη, s'oppose à δόξα, opinion : δόξαι καὶ ἐπιστῆμαι, 1112^{b}, 7 ; 1145^{b}, 31 ; 1146^{a}, 4 ; 1146^{b}, 24-31.

— Βουλεύεσθαι, βούλευσις, βουλή, 1112^{a}, 18-1113^{a}, 12 ; 1139^{a}, 12, sqq. ; 1139^{b}, 5, sqq. ; 1140^{a}, 26, sqq. ; 1141^{b}, 9, sqq. ; 1142^{a}, 20, sqq. ; 1142^{b}, 1, sqq. ; 1143^{a}, 6 ; 1150^{b}, 20, sq.

La *délibération* (βούλευσις). C'est, nous l'avons dit (Cf. ἑκούσιον) l'élément rationnel qui, ajouté au volontaire amorphe, garantit la liberté du choix (προαίρεσις).

Ce choix peut être bon ou mauvais au point de vue moral. S'il est bon, προαίρεσις ὀρθή, 1144^{a}, 19, sqq. ; 1145^{a}, 4, sq., c'est à la vertu de prudence (φρόνησις) qu'il le doit, 1145^{b}, 17 sqq. ; 1146^{a}, 4, sqq.

Dans ce cas βούλευσις, comme d'ailleurs προαίρεσις, est une partie de la prudence.

En effet, Aristote définit ainsi l'homme prudent : φρόνιμος ὁ βουλευτικός, 1140^{a}, 31.

Ne pas confondre βούλευσις qui signifie la délibération, avec βούλησις qui désigne l'acte propre de la volonté, l'*intention*, le *vouloir* : 1111^{b}, 11 ; 19, sqq. ; 1113^{a}, 14 ; 1113^{b}, 2 ; 1136^{b}, 24 ; 1155^{b}, 29 ; 1156^{b}, 31 ; 1157^{b}, 36 ; 1167^{b}, 31 ; 1178^{a}, 30.

— Διάνοια, 139^{a}, 21, 33, 35 ; 1142^{b}, 12 ; 1148^{a}, 10 ; 1165^{b}, 26 ; 1166^{a}, 27 ; 1174^{a}, 2 ; 1174^{b}, 21 ; 1175^{a}, 7, 14, 27 ; 1175^{b}, 34 ; 1176^{a}, 3 ; 1181^{a}, 2.

Ce mot signifie la *pensée* en général, acte propre du νοῦς, de l'intelligence. Il y a une διάνοια θεωρητική, πρακτική, ποιητική, 1139^{a}, 26, sqq ; 35, sqq. ; comme il y a un νοῦς θεωρητικός,

πρακτικός. et ποιητικός, 1177a, 13, 20, sq.; 1177b, 19, 30; 1178a, 22: 1179a, 27; 1144b, 9, 12; 1150a, 5; 1168b, 35; 1169a, 18; 1176b, 18; 1180a, 22; 1139b, 1.

La Διάνοια théorétique, pratique, ou poiétique engendre, par la multiplicité des actes, une science théorétique, pratique, ou poiétique (Cf. inf.; ἐπιστήμη, et sup. ἀλήθεια).

Voilà pourquoi les vertus intellectuelles, comme la science, sont appelées *dianoétiques*, ἀρεταὶ διανοητικαὶ, par opposition aux vertus éthiques ou morales, ἀρεταὶ ἠθικαὶ (τοῦ ἤθους) 1102a, 5; 1103a, 10; 1103a, 5; 1138b, 35, sq.

Et comme la vertu est une habitude de l'âme, ἕξις ψυχῆς, il y aura donc aussi ἕξις ἀποδεικτική, 1139b, 31; πρακτικὴ καὶ ποιητική, 1140a, 3, sqq.; 1140b, 5.

— Δίκαιος, δίκαιον, δικαιοσύνη, 1103b, 14, sqq.; 1105b, 7, sqq., 1108b, 8, sqq.; 1114a, 12, sqq.; 1120a, 20; 1127a, 34; 1129a, 3; 1138b, 15, 1144b, 5; 1167b, 8; 1168b, 25; 1173a, 18, sqq.; 1173b, 29, sq.; 1177a, 29, sq.; 1178a, 10, 29, sqq.

1° *Division du juste :* δίκαιον τὸ μὲν φυσικόν, le droit naturel; τὸ δὲ νομικόν, le droit légal, 1134b, 18, sqq.; 1136b, 32, 1137b, 13 = τὸ μὲν ἄγραφον, lois non écrites dont parlent les poètes, τὸ δὲ κατὰ νόμον, lois du code civil ou politique, celles-ci changeantes, celles-là immuables.

2° D'où nous avons le δίκαιον πατρικόν, οἰκονομικόν, δεσποτικόν, πολιτικόν, 1134a, 9-17; 1134a, 25; 1134a, 8; 1138b, 7, sq.

3° Puis les δίκαια μὴ φυσικὰ ἀλλ' ἀνθρώπινα, les droits de l'homme, 1135a, 3, sqq.

— Ἕνεκα, τὸ οὗ ἕνεκα. Le but ou la fin (τὸ τέλος) pour laquelle tout est voulu.

Cette Fin est *double :*

τὸ οὗ ἕνεκά τινι, la Fin *subjective* de l'agent; et τὸ οὗ ἕνεκά τινος, la fin *objective* de l'œuvre à accomplir, celle qui ressortit à sa nature même. Cf. de An. II, 4, 415^{b}, 15; phys. II, 2, 194^{a}, 36.

— Ἐπιείκεια πῶς ἔχει πρὸς δικαιοσύνην. 1137^{a}, 31; 1138^{a}, 3; cf. 1143^{a}, 20, sqq.; 28, sqq. L'équité dans ses rapports avec la justice; elle est un achèvement nécessaire de la justice. C'est la justice concrète et actuelle, superposée à la justice abstraite et encore indéterminée. L'équité consiste en somme à invoquer le droit naturel (δίκαιον φυσικόν) contre les rigueurs et les injustices de la loi (δίκαιον νομικόν).

— Ἐπιστήμη : La *science*. C'est une habitude (ἕξις) du νοῦς, habitude théorétique du νοῦς théorétique; ou habitude pratique et poiétique du νοῦς pratique et poiétique.

Tandis que le νοῦς, 1096^{a}, 25; 1096^{b}, 29; 1097^{b}, 2; 1112^{a}, 21, 33; 1139^{a}, 18; 1169^{a}, 17, considéré en lui-même, connaît naturellement, et sans l'intermédiaire du raisonnement, les premiers principes, 1140^{b}, 31; 1141^{a}, 8, sq.; 1141^{b}, 3; 1142^{a}, 25, sqq., au contraire, une fois nanti des « habitudes » scientifiques, il ne va au vrai théorique ou pratique, que par l'intermédiaire du raisonnement.

Alors il change de nom, et s'appelle proprement le λόγος, en français la *raison* : καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστι, καὶ οὐ λόγος. 1143^{b}, 1; 1143^{a}, 27; 1143^{b}, 7; 1143^{a}, 36; 1143^{b}, 11.

2° Celle-ci est *spéculative* ou *pratique*, selon le caractère spéculatif ou pratique de son objet, 1177^{a}, 13, 20, sq.; 1143^{b}, 2.

— Λόγος. — La *Raison*. Λόγος ὁ ὀρθός, la droite raison, 1103^{b}, 32, sqq.;

1114^b, 29; 1138^a, 10; 1138^b, 20, 25, 29, 34; 1144^a, 23; 1145^a, 11. C'est la raison qui agit selon les règles de la Prudence ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν, 1147^b, 31; 1151^a, 12,21,22. La droite raison (λόγος ὁ ὀρθός) suppose, pour agir ainsi, un appétit droit : ὄρεξις ἡ ὀρθή, 1099^a, 30; 1140^b, 15, autrement dit une volonté droite, rectifiée vis-à-vis du bien humain.

C'est à la condition que nous voulions *efficacement* notre bien propre, que la raison pratique cherche, au moyen de la Prudence, les moyens proportionnés à la réalisation de ce bien, (Cf. inf. *Prudence*) et qu'elle peut être appelée la *droite raison*, Λόγος ὁ ὀρθός.

— Πρᾶξις. — Ποίησις. Le premier désigne *l'action*; le second la *production*.

L'adjectif grec ποιητική n'a pas son correspondant exact dans le mot français « *poétique* ». C'est « poiétique » qu'il faudrait dire. Nous n'avons pas hésité à employer ce néologisme. Par contre notre mot « *pratique* » rend bien le sens de l'adjectif grec πρακτική.

Pour Aristote θεωρία, 1122^b, 17; 1103^b, 26; 1146^b, 14; 1174^b, 21; 1178^b, 5, s'oppose à la fois à πράττειν et ποιεῖν, 1178^b, 21, 28, sq.; 1180^b, 20, sq.

Πραξις désigne une activité immanente, qui a son principe et son terme dans l'agent lui-même. La fin de la Ποίησις au contraire est transitive et extrinsèque à l'agent. C'est une « œuvre » à faire, ἔργον, et non seulement une « énergie » à dépenser, ἐνέργεια: 1140^a, 2, sqq.; 1140^b, 3, sqq.; 6, sq.; cf. 1094^a, 3, sqq.; 1139^b, 1, sqq.

Le domaine de la πρᾶξις, en tant du moins qu'elle s'oppose à la ποίησις, c'est la morale.

— Le domaine de la ποίησις, c'est l'art : τέχνη : 1094ᵃ, 1, 7 ; 1097ᵃ, 16. Aristote appelle l'art une science, la science du *faire*, de la *production* : ἐπιστήμη ποιητική, 1094ᵃ, 1, 7 ; 1104ᵃ, 7. En ce sens l'art s'oppose aussi à la nature, φύσις, 1099ᵇ, 23 ; 1103ᵃ, 32 ; 1106ᵇ, 14, sq. ; 1175ᵃ, 24. Les Scolastiques ont bien rendu les expressions πρακτικόν et ποιητικόν par les mots *agibile* et *factibile*.

— Φρόνησις, la *Prudence*, 1096ᵇ, 23, 1098ᵇ, 24 ; 1145ᵇ, 17, sqq. ; 1146ᵃ, 4, sqq. ; 1152ᵃ, 7, sqq. ; 1152ᵇ, 15, sq. ; 1153ᵃ, 21, 27, sqq. ; 1172ᵇ, 30 ; 1178ᵃ, 16, sqq. ; 1180ᵃ, 22 ; 1180ᵇ, 25. Aristote définit ainsi cette vertu, par opposition à la *science*, ἐπιστήμη, qui n'a pas pour objet les choses contingentes, 1140ᵇ, 2, et à l'art, τέχνη, qui produit au dehors, 1140ᵇ, 3. « C'est, dit-il, « une habitude pratique « du vrai, obtenu par la « raison, relativement « aux choses bonnes « et mauvaises pour « l'homme » : λείπεται ἄρ' αὐτὴν (φρόνησιν) εἶναι ἕξιν ἀληθοῦς μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά, 1140ᵇ, 4, sq.

En tant qu'elle est une habitude de la raison, elle est une vertu intellectuelle, ἀρετὴ διανοητική ; mais en tant que son objet est la vérité pratique, le bien ou le mal humain à réaliser ou à éviter, on peut dire qu'elle est une vertu morale, concernant les mœurs.

Cependant, Aristote réserve cette appellation de *vertu morale*, ἀρετὴ ἠθική, aux habitudes qui sont destinées à soumettre la volonté, et l'appétit inférieur (irascible-concupiscible) à l'empire de la raison, du λόγος, et de la *raison droite* λόγος ὁ ὀρθός, c'est-à-dire de celle qui agit avec prudence, ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν.

Il parle expressément

des rapports de la vertu morale ou éthique avec la prudence : ἀρετὴ ἠθικὴ πῶς ἔχει πρὸς φρόνησιν. 1144a, 6-9, 20, sqq.; 1144b, 15, sqq.; 1178a, 16-19.

L'exercice régulier de la Prudence suppose une *volonté droite*, ὄρεξις ἡ ὀρθή, 1099a, 30; 1140b, 15, autrement dit une volonté rectifiée vis-à-vis du bien humain (ἀνθρώπινον ἀγαθόν) 1094b, 7; 1102a, 14, sq.; 1141b, 8; et une bonne *délibération* (βούλευσις), aboutissant par l'intermédiaire de la σύνεσις, 1103a, 5, 8; 1143a, 26; 1143b, 7; 1161b, 26; 1181a 18, et de l'εὐσυνεσία (perspicacité), 1142b, 34; 1143a, 18, à un bon choix, προαίρεσις ὀρθή, c'est-à-dire au choix d'un moyen proportionné au bien humain à réaliser.

Ce moyen une fois choisi, il ne reste plus à la *raison droite*, ou à la *prudence*, sous l'influence d'une *volonté droite*, qu'à donner l'ordre (ἐπίταγμα, 1149a, 31) de le mettre en *pratique*; ἐπιτακτικὴ ἡ φρόνησις, 1147b, 13, sq. (en latin *imperium*).

Là seulement se termine l'exercice régulier de la *prudence*, la première des vertus *cardinales*. Elle est, comme on le voit, l'intermédiaire obligé pour faire descendre la lumière de la raison, jusque dans les actes les plus concrets de l'appétit, et leur imprimer à tous la rectitude elle-même de la volonté. Alors, mais alors seulement ces actes peuvent être dits des *actes moraux* ou *actes humains*.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER

Les Éthiques aristotéliciennes et la critique.

CHAPITRE II

De la science morale.

CHAPITRE III

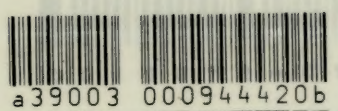
De l'activité morale.

CHAPITRE IV

De l'obligation morale.






a39003 000944420b